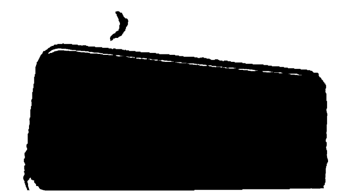
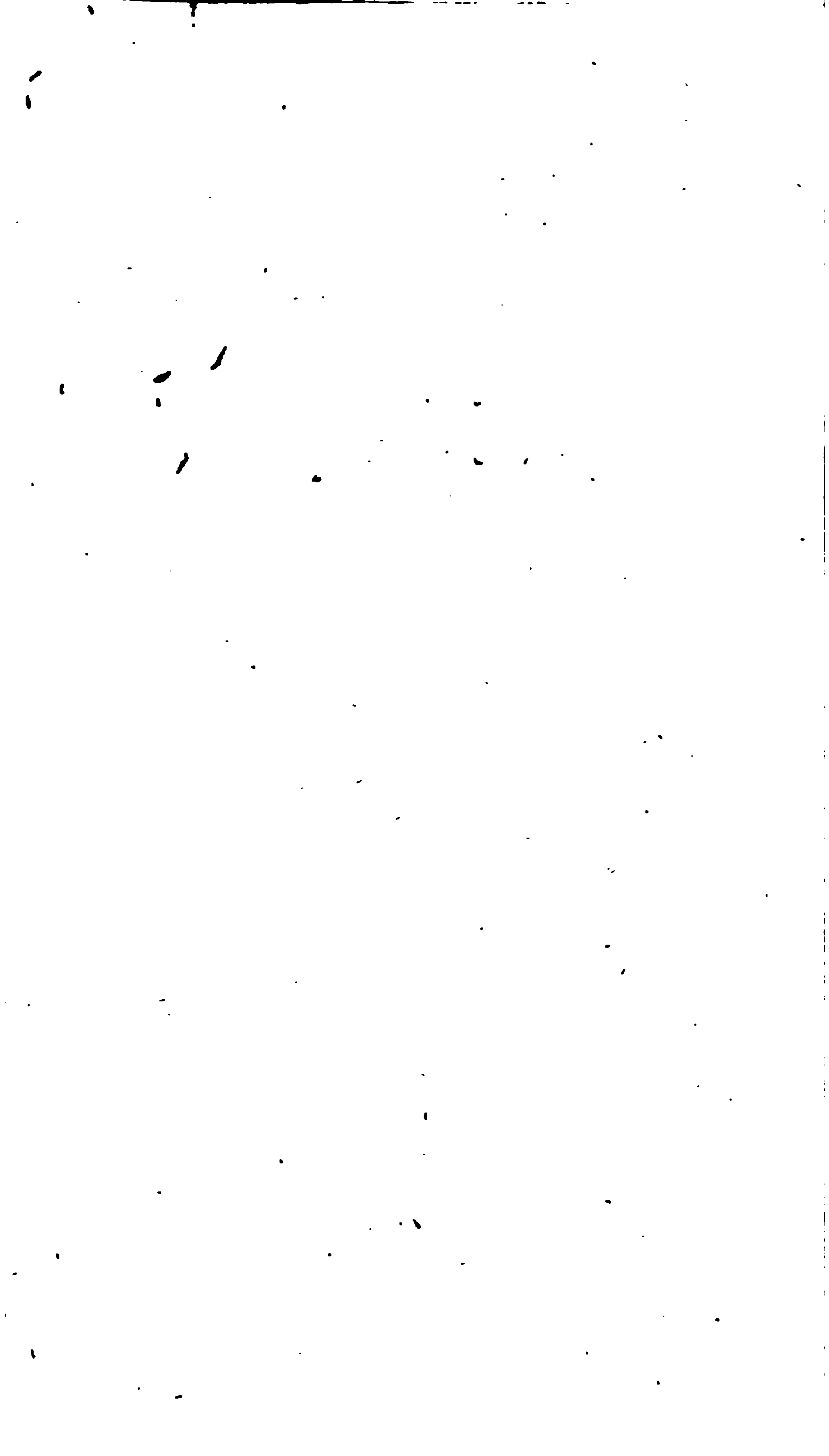
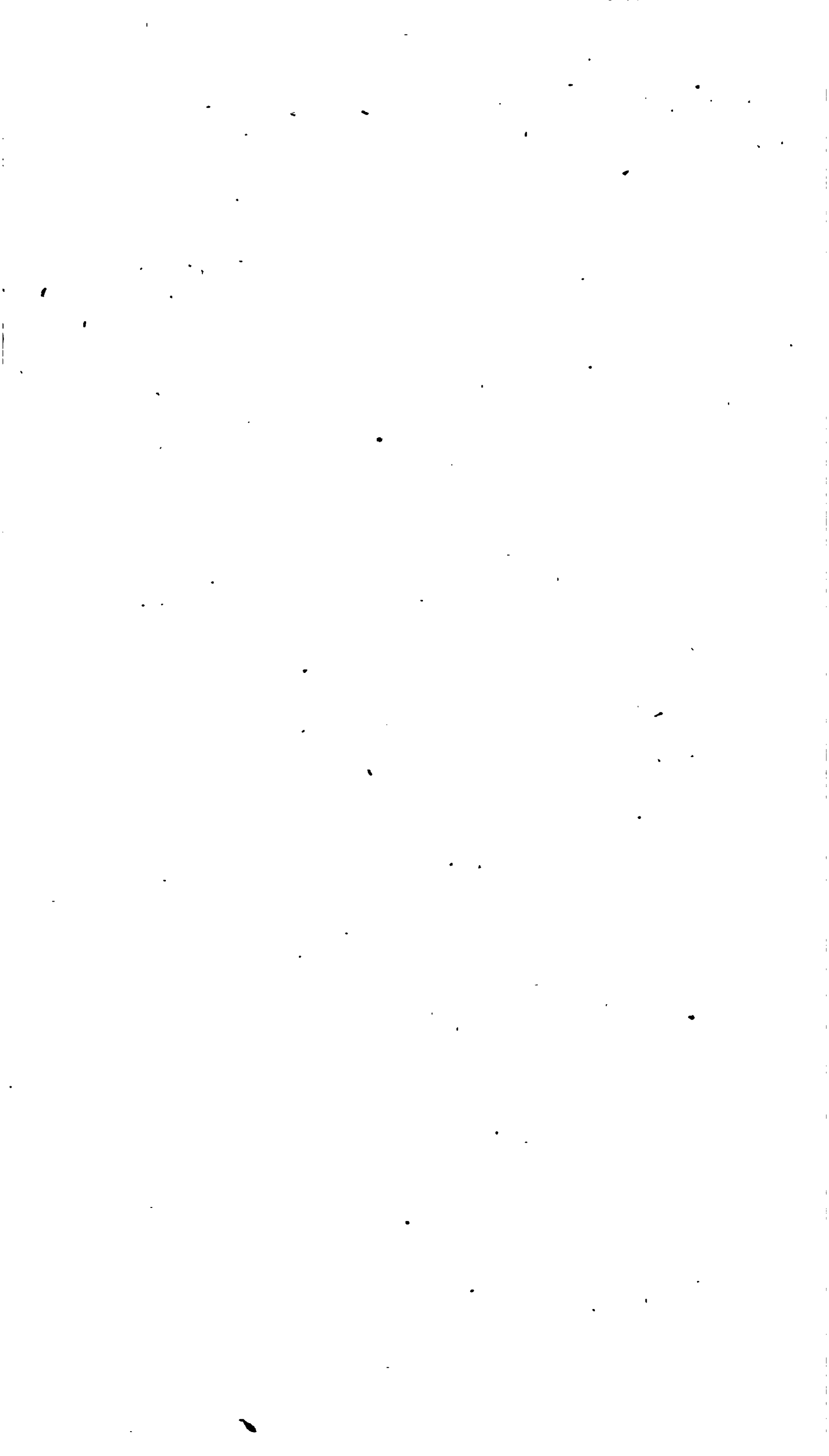
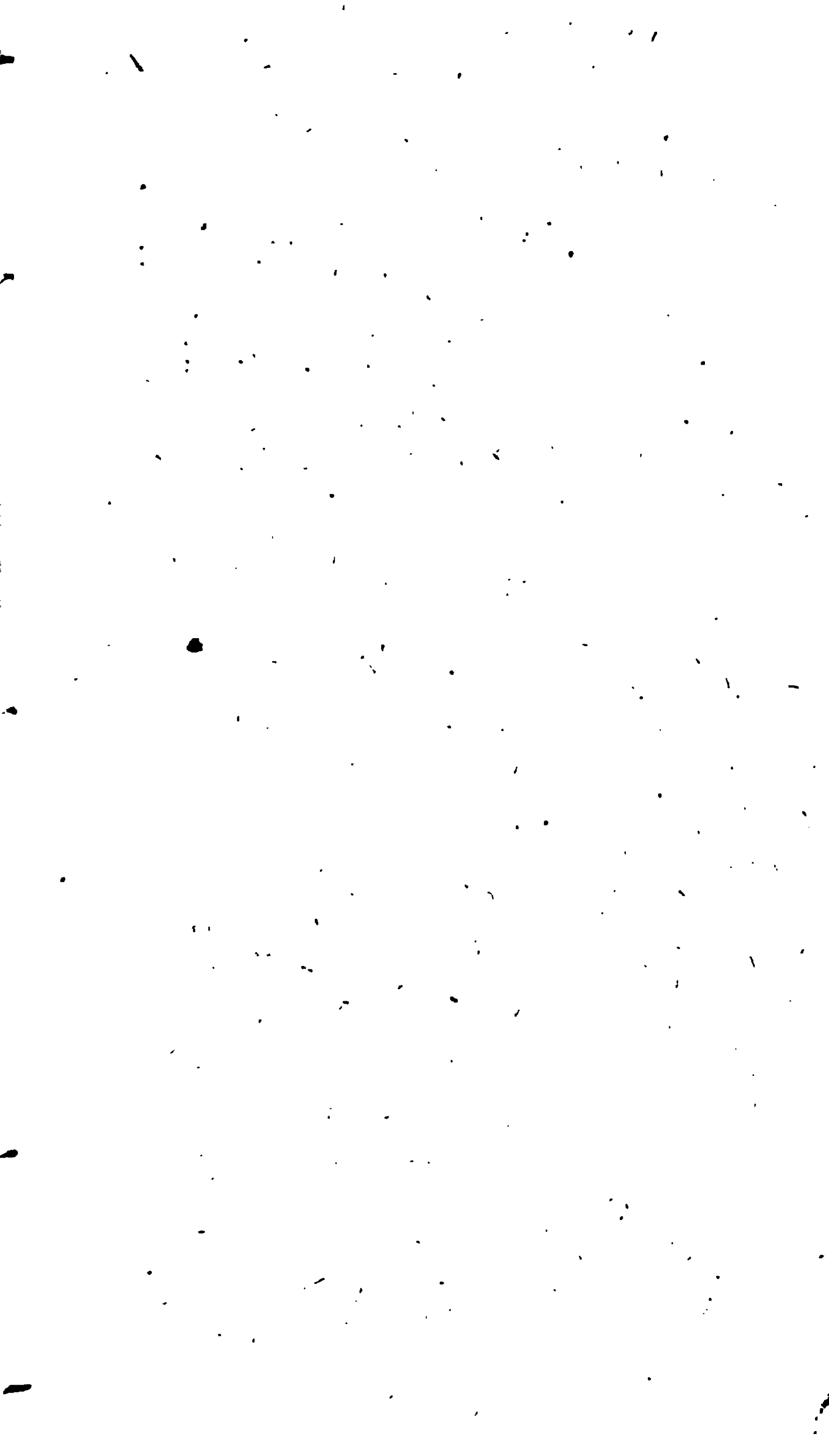








Die heiligen Handlungen der Christen;

archäologisch dargestellt

von

D. Johann Christian Wilhelm Augusti.

Sechster Band.

Buße. Ehe. Ordination. Letzte Oelung und Todten-Amt.

Leipzig,
in der Dyk'schen Buchhandlung.
1828.

Denkwürdigkeiten

aus der

christlichen Archäologie;

mit

beständiger Rücksicht

auf die

gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche,

von

D. Johann Christian Wilhelm Augusti.

Neunter Band.

Leipzig,
in der Dyk'schen Buchhandlung
1828.



Vorrede.

Daß dieser Band um ein ganzes Jahr später erscheint, als er angekündiget war, hat in den traurigen Ereignissen, wodurch in den beyden Unglücks-Jahren 1826 und 1827 das Leben des Verfassers getrübt und verbittert ward, seinen Grund. Er ist zwar weit davon entfernt, seine schmerzlichen Gefühle hier gleichsam auszuschütten und seine Leser mit Klagen über die Größe seines Verlustes zu belästigen; aber dennoch kann er nicht unbemerkt lassen, daß eine solche Reihe von Krankheits- und Todes-Fällen, wie sie der Verfasser kurz hinter einander, theils in seiner Familie, theils im Kreise seiner Freunde, erfahren, auch das festeste Gemüth erschüttern und die stärkste Kraft lähmen kann. In einer Periode, wie die überstandene, wo fast kein Monat ohne neue Trauer blieb, wird schon eine nicht ungewöhnliche Anstrengung erfodert, um nur den gewöhnlichen Amts- und Berufs-Geschäften nothdürftig zu genügen; zu einer freyen Geistes-Thätigkeit will sich weder Muth noch Kraft finden. Es war mir daher unmöglich, mit der sonstigen Rüstigkeit und Freudigkeit an der Fortsetzung dieses archäologischen Werks zu arbeiten und dieselbe in der dafür bestimmten Zeit zu Stande zu bringen. Dennoch muß ich es mit besondern Dank gegen die Vorsehung bekennen, daß ich, außer dem Troste, welchen die Religion gewähret, selbst in dieser Arbeit eine Beruhigung und erheiternde Beschäftigung gefunden habe. Ja, den letzten Abschnitt habe ich sogar mit einer besondern Liebe gearbeitet

und es ist mir bey der Arbeit oft so gewesen, als ob sie eine Todtenfeyer der Geliebten wäre!

Mit dem gegenwärtigen Bande, der wegen der Reichhaltigkeit des Stoffes etwas stärker, als die vorhergehenden Bände, werden mußte, ist nur die Geschichte der heiligen Handlungen, welche den eigentlichen Typus des christlichen Cultus ausmachen und größtentheils den Sacraments-Charakter an sich tragen, beendiget. Daß die evangelische Kirche nur zwey dieser heiligen Handlungen als Sacramente anerkennt, macht hierbey keinen Unterschied; und man wird sich leicht überzeugen, daß die größere Ausführlichkeit und Vollständigkeit, womit diese beyden Sacramente im VII. und VIII. Bande abgehandelt worden, nicht sowohl im Dogmatischen, als vielmehr im Historischen, ihren Grund hat. Auch katholische Schriftsteller befolgen diesen Grundsatz, welcher ihnen überdieß durch die Foderung des Concil. Trident. Sess. VII. c. 3. zur besondern Pflicht gemacht wird.

Für den nächsten Band sind diejenigen kirchlichen Handlungen und Anstalten bestimmt, welche den Namen der außerordentlichen verdienen, weil sie keine wesentlichen Bestandtheile des christlichen Gottesdienstes ausmachen und nur in einer gewissen Beziehung zu den kirchlichen Handlungen gezählt werden. Die Processionen, Wallfahrten, Ordalien, Benedictionen, Execrationen u. a. gehören vorzugsweise in diese Classe, und die Kenntniß derselben ist nicht nur für die christliche Archäologie, sondern auch als Beytrag zur allgemeinen Cultur- und Sitten-Geschichte wichtig. Dieser X. Band soll so bald, als es dem Verfasser nur immer möglich seyn wird, auf den gegenwärtigen folgen.

Bonn, am 30. März 1828.

Der Verfasser.

Inhalt.

I.

Archäologie der Buße, Beichte und Absolution. . . . . Seite 1—218.

II.

III.

IV.

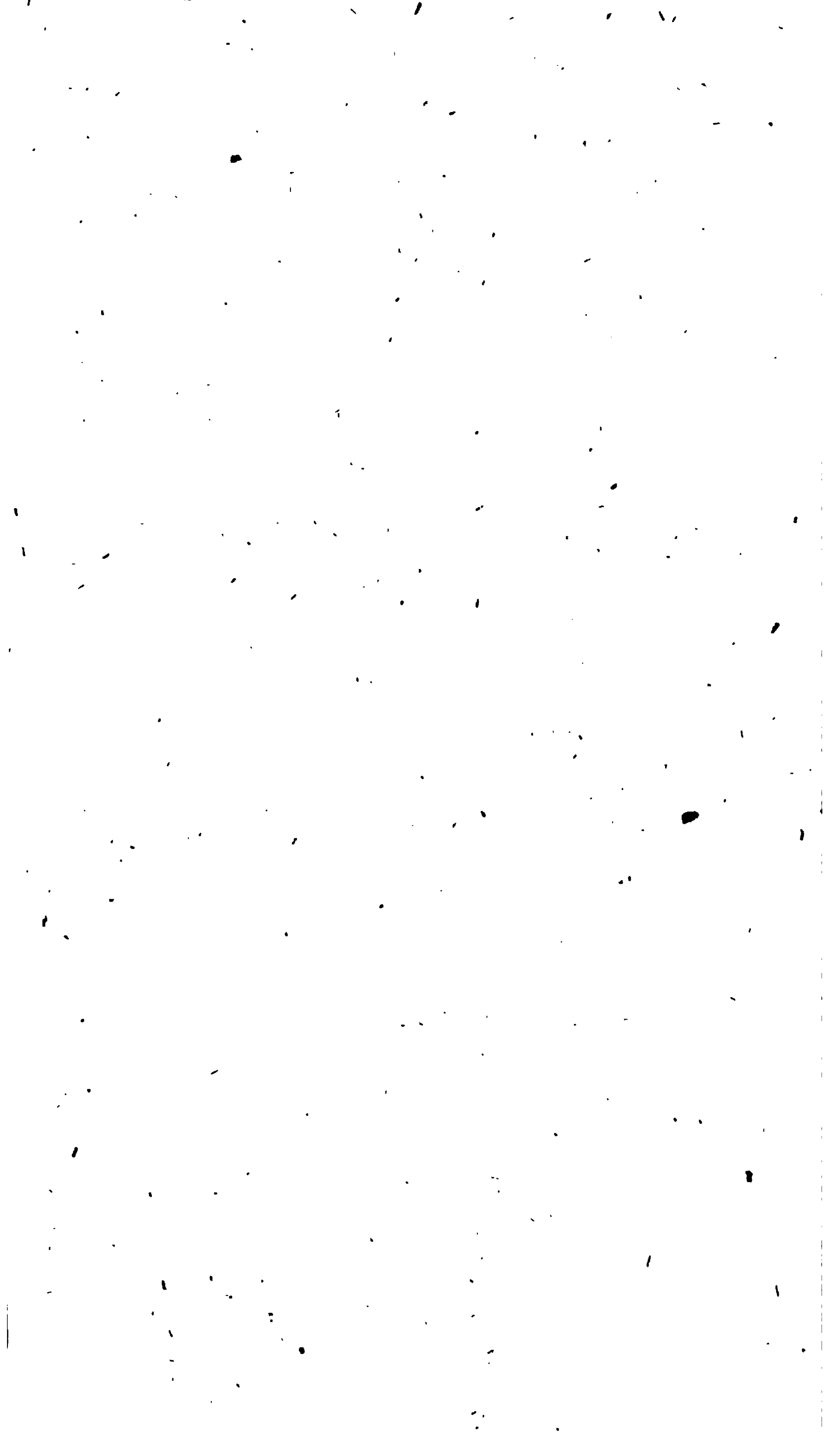
Die letzte Oelung und das kirchliche Todten-Amt.

Inhalt.

Archäologie

der

Buße, Beichte und Absolution.



Erstes Kapitel.

Buße, Beichte und Absolution.

Einige allgemeine Bemerkungen historischen und dogmatischen Inhalts.

Literatur.

Jo. Dav. Steuckarti historia poenitentiae Vet. Test. Cf. Tentamina sacra. Viteb. 1724. P. I. IV.

Andr. Boberg Dissert. I. II. de ritibus poenitentium apud Hebraeos. Upsal. 1739. 1740.

Melch. Cani relatio de sacramento poenitentiae. Jngolst. 1580. Cf. Opp. posthuma. Par. 1703. 4.

Jo. Filesaci Syntagma de poenitentia. Paris. 1631. 1653. 8.

Jo. d'Artis de canonica Ecclesiae disciplina circa sacramenta atque adeo poenitentiam. Par. 1625. 8. Cf. Opp. Par. 1656. F.

Io. Morini Commentar. histor. de disciplina in administratione poenitentiae XIII. primis saeculis in ecclesia observata. Paris. 1651. ed. Brux. 1685. 1687. Venet. 1702. F.

— — Opera posthuma. Par. 1703. N. III.

Jac. Sirmondi historia poenitentiae publicae. Par. 1651. 8. Cf. Opp. 1696. F. T. IV. ed. Helmst. 1702. 4.

Dionys Petavii: De poenitentia publica et praeparatione ad Communionem. Libri VIII. S. Opus de theol. dogmat. P. IV. ed. Antverp. 1700. p. 216 seq.

Car. Witasse: de sacramento poenitentiae. Par. 1717. 8.

Versuch einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchen-Buße unter den Christen. Von einem Katholiken.

S. Plügge's Beytrag zur Geschichte der Rel. und Theol. Th. II. 1798. 8. S. 3—248.

Petri Molinaei (du Moulin): De poenitentia et clavibus regni coelorum. Sedani. 1652. 8.

Aeg. Strauchii Exercitatio de priscis poenitentium ritibus. Viteb. 1664. 4.

Ant. Reiseri kurze Anweisung, wie es in der Kirchen Gottes mit der öffentlichen Buſs- und Sünden-Bekenntniſs gehalten. Frankf. 1677. 12.

Abr. Henr. Deutschmann: de antiquis ritibus publ. Poenitentium. Viteb. 1693. 4.

Jo. Jac. Hottinger: Biga dissertat. de poenitentia primitivae et Romanae ecclesiae. Tigur. 1706. 4.

Chr. Beyeri de magno vet. eccl. circa poenitentes rigore; liber singularis. Lips. 1759. 4.

J. Chr. Ernesti de antiquo Excommunicationis ritu. Viteb. S. a. 4.

Krause de Lapsis primae ecclesiae. Lips. 1706. 4.

Chr. F. Quell de Excommunicationis origine in antiqua ecclesia. Lips. 1759. 4.

H. Bode de abusu Poenitentiae eccl. Hal. 1745. 4.

Chr. H. Zeibich de retinendae Confessionis privatae necessitate. Viteb. 1757. 4.

Jo. Fr. Knorrii de poenitentia in ecclesiis Lutheranorum. Jenae 1700. 4.

Obgleich eine nähere Erörterung des von jeher so schwierigen und so viel Streit veranlassenden Begriffs der Buße und der damit verwandten Begriffe von Sünden-Bekenntniß, Absolution u. s. w. der Dogmatik und Moral überlassen werden muß, indem wir hier zunächst nur von der Anstalt, wodurch die Kirche die von ihr für unwürdig erklärten oder aus derselben ausgeschiedenen Glieder wieder mit sich aussöhnt und sie auf's neue zur Gemeinschaft der Gnaden-Mittel des Christenthums zuläßt, zu handeln haben: so kann dennoch diese Anstalt weder im Allgemeinen

noch in ihren einzelnen Theilen, richtig gewürdiget werden, wenn man nicht die Ideen und Vorstellungen näher kennt, welche derselben zum Grunde liegen. Aus diesem Grunde wird es nützlich seyn, der nähern Beschreibung dieses kirchlichen Institutes selbst einige historisch-dogmatische Bemerkungen vorauszuschicken.

Die erste Thatsache, womit die Geschichte des N. T. beginnt, ist die Predigt der Buße durch Johannes den Täufer. Wenn also die Buße ein Sacrament genannt wird, so ist sie im historischen Sinne das erste oder älteste, und würde wenigstens als ein Vor-Sacrament zu betrachten seyn, indem sie der Taufe unmittelbar vorhergehet und ihr als Vorbereitung dienet: eine Bestimmung, welche die Buße auch beim Abendmahl beibehalten hat.

Nach Matth. III, 2, waren die Worte des Täufers: *Μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* — ganz dieselben, welche K. IV, 17 auch Jesu beim Antritte seines Lehr-Amtes in den Mund gelegt werden. Beim Marc. I, 4 und Luc. III, 3 (vergl. V. 8.) wird die Verbindung mit der Taufe noch besonders angegeben, denn es heißt: *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* In dieser Beziehung wird auch Apostg. XIX, 4. die Taufe Johannes genannt: *βάπτισμα μετανοίας*, und als solche von der Taufe Christi (oder *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ*) unterschieden. Auch kann die Stelle Hebr. VI, 1. 2, wo die Worte: *θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* und *βαπτισμῶν διδαχῆς* auf die Vorbereitung zur Taufe und die verschiedenen Arten derselben gehen, hieher gerechnet werden.

Offenbar aber entspricht diese *μετανοία*, weder dem Begriffe noch der Anstalt nach, der christlich-kirchlichen Buße vollkommen; und weder das aus der Vulgata entlehnte poenitentia, noch das durch Lactantius

und andere lateinische Kirchenväter empfohlne (urrömische) resipiscentia, können als genügende Uebersetzungen betrachtet werden. Es entspricht in der Regel dem Hebr. שׁוּב, תְּשׁוּבָה, הֵשִׁיב לֵב (seltener dem altest. נִחַם) u. a., und beziehet sich nicht bloß auf berichtigte Erkenntniß und veränderte Einsicht, sondern auch auf Veränderung in Gesinnung und Handlung. Wenn Plato zwischen προνοεῖν und μετανοεῖν so unterscheidet, daß ersteres den Vorbedacht, letzteres den Nachbedacht bedeutet (wie der bekannte Gegensatz von προμηθεὺς und ἐπιμηθεὺς), so ist auf dieses Wortspiel nicht viel Gewicht zu legen, obgleich auch bei dem neutestamentlichen μετανοεῖν (wie beim Philo und Josephus) die Vorstellung von einer reiflichen Erwägung der bekannt gemachten Wahrheit oder Sache zum Grunde lieget.

Fragt man nun aber, was unter dieser von Johannes und Christus, als Bedingung des Eintritts in das Himmelreich, gefoderten μετάνοια zu verstehen sey? so ergiebt sich leicht aus dem Zusammenhange und der ganzen Oekonomie des N. T., daß es eine Aenderung der ganzen sittlich-religiösen Denk- und Handlungsweise bedeutet. Es ist in Beziehung auf das Judenthum (denn nur von Juden wird zuerst und zunächst die μετάνοια gefodert) die Ueberzeugung: daß die Beobachtung des Ceremonial-Gesetzes nicht der Weg zum Himmelreiche sey d. h. daß die Veredelung und Verklärung des Buchstabens durch den Geist, welche die Propheten des zweiten Tempels (besonders Jeremias, Ezechiel und Daniel) angekündigt hatten, nur dann erfolgen werde, wenn die große Reformation, welche man vom Messias erwartete, in's Werk treten würde. Das Himmelreich (βασιλεία τῶν οὐρανῶν, wofür auch ἡ βασιλεία Θεοῦ und β. τοῦ Χριστοῦ als synonym gesetzt wird) ist allerdings das Messias-Reich; nur mit dem Unterschiede, daß es bald im Sinne des Täufers und Christi, bald im

Sinne der Juden oder des grossen Haufens genommen wird *).

Wenn die Masse des jüdischen Volkes zur Taufe Johannis herbeiströmte (Matth. III, 5: Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία u. s. w.), und wenn sich darunter auch Pharisäer und Sadducäer (V. 7) befanden, so ist schon die Voraussetzung zu machen, daß die Taufbegierigen mehr die sinnlichen Güter und Genüsse des Messias-Reiches (Erwartungen, wovon sich ja die Jünger Jesu selbst so schwer lossagen konnten), als die rechtschaffenen Früchte der Buße (καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας V. 8), wozu sie der Täufer auffoderte, im Auge haben mochten. Die harte Ansprache des strengen Sitten-Lehrers (V. 7 ff.) setzt dieß auch außer allen Zweifel. Er erklärt seine Wassertaufe zur Buße (V. 11) nur für eine Vorbereitung auf die von dem Stifter des neuen Bundes einzuführende Geistes- und Feuer-Taufe (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί).

Die vom Täufer, als die conditio sine qua non, gefoderte *Μετάνοια* beziehet sich theils auf die Able-

*) In dem gelehrten Werke: Quatuor Evangelia rec. et cum Comment. perpetuo ed. C. F. A. Fritsche. T. 1. Lips. 1826. 8. seqq. findet man eine scharfe Kritik über die einseitigen Erklärungen der meisten neuern Ausleger und Lexikographen über *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Indeß dürfte doch dieser Tadel zum Theil übertrieben seyn, besonders p. 112 in Beziehung auf den Eindruck, welchen die Ankündigung auf die Juden gemacht habe. Diese sollten ja auch nicht geschont und zart behandelt werden, wie V. 7. 10. 12 deutlich genug anzeigen. Uebrigens könnte man es auffallend finden, daß in diesem ausführlichen und an scharfsinnigen Bemerkungen so reichhaltigen Commentare kein Wort zur Erklärung von *μετάνοια* und *μετανοεῖν*, weder zu K. III, 2. 8. noch zu K. IV, 17, vorkommt. Die Kritik p. 127–28 dürfte etwas zu mikrologisch und etwas ungerecht gegen den großen Kritiker seyn, dessen Grundsatz: lectio difficilior lectioni faciliori praeferenda gerade hier am leichtesten gerechtfertigt werden kann.

gung der jüdischen Vorurtheile und des Familien- und National-Stolzes (besonders auf die Abstammung von Abraham vgl. V. 9: πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ), theils auf die Anerkennung des Grundsatzes, daß die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes dem Menschen noch keinen Werth gebe. Es sind καρποὶ ἄξιοι τῆς μετανοίας, welche gefodert werden und deren Gegentheil die ἔργα νεκρὰ sind, wie aus Hebr. VI, 1: μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων zu ersehen ist. Wer zur Taufe sich einfindet, soll das bekennen, was die Samariterin, nach Joh. IV, 25, ausspricht: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα. Wenn man auch darüber zweifelhaft bleibt, woher die Samariterin diese Messias-Erkenntniß habe, und ob ihre Messias-Idee geistiger war, als die der Juden (vgl. Lücke's Commentar über den Joh. Th. I. S. 656. 57), so darf man doch, besonders wegen der Antwort Jesu, annehmen, daß sie „nicht die Fülle des Irrthums und die Verstocktheit des satzungsvollen Judenthums hatte". Eine solche setzt schon die vorhergehende Ansprache Jesu (V. 21 — 24) nicht voraus. Er traut ihr wenigstens zu, daß sie die πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον und die προσκύνησις ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ auf eine geistige Weise auffassen und fähig seyn werde, das Messias-Reich sich auf eine ähnliche Art zu denken, wie es 1 Petr. II, 5 vorgestellt wird, als: οἶκος πνευματικὸς, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας u. s. w.

Die gefoderte μετάνοια bestehet aber nicht schlechthin in einer veränderten Denk- und Sinnesart, sondern es wird auch insbesondere eine bestimmte Mißbilligung der bisherigen Denk- und Handlungs-Weise gefodert. Wir finden dieß Matth. III, 6. vgl. Marc. I, 5, durch die Worte ausgedrückt: καὶ ἐβαπτίζοντο — — — ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Da dieses Zeitwort ἐξομολογεῖν (confiteri) und

das davon abstammende im N. T. nicht zu findende Substantiv ἐξομολόγησις (confessio) im kirchlichen Sprachgebrauche so oft und bedeutungsvoll vorkommt, so verdient eine Bemerkung darüber hier um so mehr eine Stelle, da man bei den meisten Auslegern entweder gar Nichts, oder nur Unbefriedigendes, darüber findet.

So oft auch beide Ausdrücke in der Alexandrin. Uebersetzung vorkommen, so werden sie doch nur als Uebersetzung von הוֹדָה, für lobpreisen, verherrlichen u. s. w. gebraucht. Bloß Dan. VI, 10 und K. IX, 4 (nicht 9, 24, wie in Bretschneiders Lexic. man. stehet) findet man: προσευχόμενος καὶ ἐξομολογούμενος ἐναντίον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ und: καὶ προσευξάμην πρὸς κύριον τὸν θεόν μου, καὶ ἐξομολογησάμεν in der Bedeutung, in welcher es, außer Matth. III, 6 und Marc. I, 5, nur noch Apostelg. XIX, 18 und Jakob. V, 16 gefunden und durch ἁμαρτίας oder παραπτωματα näher bezeichnet wird. In der Stelle 1. Joh. I, 9 stehet das verbum simplex: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, offenbar in derselben Bedeutung. Der neueste Commentator des Matthäus (Fritsche p. 121) hat gewiß Recht, wenn er bemerkt, daß man die Emphasis des verbi compositi ἐξομολογεῖσθαι, welches eigentlich: „lubenter, aperte et vehementer (?) confiteri" bedeute, übersehen habe; aber in den Tadel: „male post Grotium nonnulli de singulorum quorundam flagitiorum enumeratione cogitaverant," möchte ich, wenigstens was Hugo Grotius betrifft, nicht einstimmen. Dieser geistreiche Ausleger bewähret auch hier seinen richtigen Takt, in den Sinn der Schriftsteller einzudringen. Er vergleicht ganz richtig Apostg. XIX, 18, wo nach ἐξομολογούμενοι hinzugesetzt ist: καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. Eben so richtig beruft er sich auf Luk. III, 10—15, wo der Täufer dem Volke, den Zöllnern und Kriegsleuten besondere Rathschläge ertheilet, welche sich doch auf besondere Verhältnisse und Bekenntnisse beziehen müssen. Auch

nimmt er nicht ohne Grund an, daß bei den Israeliten die dem Priester mitzutheilenden Bekenntnisse nicht bloß das Gemeine, sondern auch das Besondere betrafen. Die Schriftmäßigkeit der Ohren-Beichte wollte Grotius damit gewiß nicht vertheidigen; und hätte Abraham Caloy so etwas vermuthet, so würde er es seinem Gegner gewiß nicht ungestraft haben hingehen lassen. Sein Stillschweigen ist hier gewiß nicht bedeutungslos.

Auch in anderen Stellen des N. T. hat *μετάνοια* (und das Zeitwort *μετάνοεῖν*) die Bedeutung von: Anerkennung eines sündhaften Zustandes, verbunden mit dem Gefühle der Reue und mit dem Vorsatze der Besserung. Es wird bald *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, κακίας, πορνείας* u. s. w., dazu gesetzt, bald im Allgemeinen, wie *ἐπιστρέφειν* gebraucht. Auch findet man *μετάνοια εἰς τὸν Θεὸν* (Apostg. XX, 21), oder *μετάνοια εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας* (2 Timoth. II, 25) oder etwas Aehnliches hinzugesetzt, wodurch eine nähere Verpflichtung bezeichnet wird. Aber nicht bloß von den Juden, welche Mitbürger des neuen Messias-Reiches werden wollten, wurde diese *μετάνοια* (d. h. die Entsagung der jüdisch-levitischen Vorurtheile und des engherzigen Particularismus, gefodert, sondern auch von den Heiden. Und bei diesen war die Foderung insbesondere auf die Entsagung des Polytheismus und Götzendienstes gerichtet. Aus der Stelle Apostg. XXVI, 20 ersieht man, daß an die Heiden, mutatis mutandis, dieselben Aufoderungen, wie Matth. III, 2 — 12 an die Juden, gemacht wurden. Es heißt: *καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖς, καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν Θεὸν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντες.* Das Letztere ist mit Matth. III, 8: *ποιήσατε καρποὺς ἀξίους* [*καρπὸν ἄξιον*] *τῆς μετανοίας* offenbar parallel. Apostg. XX, 21 werden Juden und Heiden verbunden: *Διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι τὴν εἰς τὸν Θεὸν μετάνοιαν, καὶ πίστιν τὴν εἰς τὸν Κύριον*

ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Der hier zur Pflicht gemachte Glaube ist kein thatenloses Fürwahrhalten (kein bloßes Herr, Herr, sagen), sondern ein mit würdigen oder rechtschaffenen Früchten der Buße verbundener Glaube. In manchen Stellen wird die *μετάνοια* mit der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* verbunden. So Luk. XXIV, 47 und Apostg. V, 31; wobei die Voraussetzung ist, daß die Buße von rechter Art sey, und daher auch die Wirkung derselben, nämlich Sünden-Vergebung und Aufnahme in die Gemeine der Heiligen, erlange.

Uebrigens scheinen sich alle im N. T. vorkommenden Fälle der Buße nur auf den außer- und vor-christlichen Zustand d. h. auf die Irrthümer des Juden- und Heidenthums zu beziehen. Nur in den Stellen Röm. II, 4. 2 Petr. III, 9 und Hebr. XII, 17 scheint es allgemeiner und auch von den bereits aufgenommenen Mitgliedern der christlichen Kirche genommen zu werden. Indeß dürfte in der ersten Stelle das *εἰς μετάνοιάν ἄγειν* (von Gott gesagt) doch auch auf die Erweckung und den göttlichen Antrieb zum Christenthume zu beziehen seyn, da weiterhin (V. 9. ff.) der Gegensatz von Juden und Griechen (Heiden) gemacht wird. Hebr. XII, 17 wird das Beispiel Esaus (1 Mos. XXVII, 30 ff.) zur Warnung angeführt, und von ihm gesagt: daß er keinen Raum zur Buße fand (*μετανοίας τόπον οὐχ εὗρε*), wiewohl er sie mit Thränen suchte; was auf verschiedene Weise erklärt wird. Offenbar allgemein aber wird 2 Petr. III, 9 von Gott gesagt (*μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενος τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*. Dieß bezeichnet die Activ-Christen, von welchen sich der Apostel selbst (*εἰς ἡμᾶς*) nicht ausschließt.

Wäre aber auch keine solche Stelle vorhanden, so würde man doch die Anfoderung der Buße an Christen nicht ausschließen können. Denn, wie es Jacob. III, 2.

ganz allgemein heißt: *πολλὰ πταίομεν ἅπαντες:* so versichert insbesondere 1 Johannes I, 6 — 10, daß auch die im Lichte Wandelnden (*ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦντες* d. h. die Christen *) fortwährend sündigen und der Sündenvergebung bedürfen. In dieser Stelle ist besonders wichtig V. 9: *Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* — — — *πάσης ἀδικίας* — was mit Jakob. V, 16 in näherer Verbindung stehet. Auch diese Stelle redet von Vergehungen, deren sich die Christen schuldig bekennen und für welche sie Vergebung bei Gott suchen sollen. Die Hypothese von Schlichting, Hugo Grotius u. a., nach welcher auch Johannes bloß von den Sünden im vorchristlichen Zustande reden soll, hat in den neuern Zeiten besonders an Löffler einen gewandten Vertheidiger gefunden. Die Unhaltbarkeit derselben aber ist von Schwarz, Stäudlin und Lücke (Commentar über den Johannes Th. III. S. 98 ff.) sehr gründlich dargethan worden. Trefflich insbesondere ist, was in der letztern Schrift S. 106 über den Grund-Gedanken des Johannes bemerkt wird: „daß, weil das Evangelium auf der *μετάνοια* beruhe, diese aber auf dem Bewußtseyn der Sünde, derjenige, der dieses Bewußtseyn nicht in sich trägt, auch kein wahrer Christ sey. Die ganze Heilsanstalt Gottes in Christo hat ihren Grund darin, daß die Menschen vor Gott allzumal Sünder und unfähig sind, sich selber zu erlösen. Da nun dieser Satz, den der natür-

---

*) Wenn ich auch nicht behaupten möchte, daß φῶς hier zunächst eine Beziehung auf die Taufe habe, so ist doch nicht unwahrscheinlich, daß die spätere kirchliche Benennung der Taufe (φῶς und φωτισμὸς) aus dieser und ähnlichen Stellen z. B. 1 Petr. II, 9. Joh. VIII, 12. Coloss. I, 12 u. a. entstanden sey. Clemens Alex. Paedag. lib. I. c. 6. T. I. p. 232 ed. Oberth. sagt: καλειται δε πολλαχως το ἐργον τουτο (i. e.) βαπτισμος) — — — φωτισμα, δι' ὁυ το ἁγιον ἐκεινο φῶς το σωτηριον ἐποπτευεται· τουτ' ἐστιν, δι' ὁυ το θειον ὀξυωπουμεν u. s. w.

liche Mensch (ὁ κόσμος) so gern läugnet, in seinem ganzen Umfange, seiner vollen Wahrheit nur durch die Offenbarung des göttlichen Lichts und Rechts (der δικαιοσύνη und ὀργὴ τοῦ Θεοῦ Röm. I, 18. K. III, 23, vgl. Ps. XIX, 13) recht erkannt werden kann, also als Wort Gottes, als λόγος τοῦ Θεοῦ angesehen werden muß — so sagt Johannes in so fern, daß, wer da sage, er sey kein Sünder, Gott zum Lügner mache, (vergl. Röm. III, 4) und daß das Wort Gottes nicht in ihm sey, d. h. von ihm nicht anerkannt und geglaubt werde."

Auch nach dieser Ansicht ist die μετάνοια das, was der Aufnahme in die christliche Religions-Gesellschaft vorausgehen muß. Es ist also μετάνοια allerdings einerlei mit ἀναστροφή, conversio, man mag es nun in moralischer, oder gesellschaftlich-bürgerlicher Beziehung, nehmen. Wenn erstere die Anerkennung und Mißbilligung des bisherigen Zustandes und Lebens ausdrückt, so bezeichnet letztere die wirkliche Entsagung und den Uebergang zu einem bessern Zustande.

Daher wird auch im kirchlich-dogmatischen Sprachgebrauche poenitentia und conversio als synonym genommen, und wir finden in den symbol. Büchern der Lutheraner und Reformirten sehr oft: Poenitentia sive conversio. Daß sie den im N. T. herrschenden doppelten Sprachgebrauch unterscheiden, lehret unter andern die Form. Concordiae, in welcher es art. V. p. 711 ed. Rechenb. heißt: „Sed et Poenitentiae vocabulum in sacris litteris non semper unam eandemque significationem habet. Quibusdam enim sacrae scripturae locis pro tota hominis conversione ad Deum sumitur. Verbi gratia, cum Christus inquit: nisi poenitentiam egeritis, omnes similiter peribitis (Luc. XIII, 3.) Et alibi: Gaudium erit super uno peccatore poenitentiam agente etc. (Luc. XV, 10.) At in Marco (c. I, 5, quod testi-

monitum ante attulimus) et alibi, ubi distincte ponuntur poenitentia et fides in Christum: aut poenitentiam remissio peccatorum: poenitentiam agere nihil aliud significat, quam peccata vere agnoscere, serio dolere, a peccatis in posterum abstinere; ea vero peccatorum agnitio ex lege est, et ad salutarem conversionem ad Deum non sufficit, si non fides in Christum accedat: cujus meritum dulcissima et consolationis plena evangelii doctrina, omnibus resipiscentibus peccatoribus offert, qui per concionem legis perterriti et prostrati erant. Evangelion enim remissionem peccatorum non securis mentibus, se perturbatis et vere poenitentibus annunciat. Et ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est praedicatione evangelii, ut sit poenitentia ad salutem."

Darin stimmen alle Symbola überein, daß die Buße zwei wesentliche Bestandtheile habe, nämlich: 1) Contritio, Reue, Zerknirschung, das Gefühl der Unwürdigkeit und Strafbarkeit vor Gott; oder, wie es die Conf. August. art. XII. p. 12 ausdrückt: terrores incussi conscientiae agnito peccato; 2) Fides, Glaube d. h. das tröstliche Vertrauen auf die Erlösung Jesu Christi. In der Apolog. A. C. art. V. p. 161—180 wird diese Erklärung, wider die Ansichten und Einwürfe der römischen Kirche, ausführlich vertheidiget. In der Confessio Helvet. I. c. XIV. p. 36. (ed. rec.) wird gesagt: „Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et Spiritu S. excitatam, fidesque vera acceptam, qua protinus homo peccator, agnatam sibi corruptionem peccataque omnia sua, per verbum Dei accusata, agnoscit, ac de his ex corde dolet, eandemque coram Deo, non tantum deplorat et fatetur ingenue cum pudore, sed etiam cum indignatione exsecratur, cogitans jam sedulo de emendatione, et perpetuo innocentiae virtutumque studio, in quo sese omnibus diebus vitae reli-

quis sancte exerceat. Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad Deum et omne bonum conversio, sedula vero a Diabolo et omni malo aversio. Diserte vero dicimus, hanc poenitentiam merum esse Dei donum, et non virium nostrarum opus". Vgl. Conf. Basil. a. 1536. art. XIX. p. 99. u. a.

Das Letztere ist eigentlich der wahre Differenz-Punkt, worin die evangelische Kirche von der katholischen abweicht. Es wird die Semi-Pelagianische Meinung von der Mitwirkung des Menschen (cooperatio) und von der satisfactio operis verworfen, und das ganze Geschäft der Buße und Bekehrung, nach Anfang und Ende, als Gnaden-Wirkung des h. Geistes und Wirkung des Verdienstes Jesu Christi betrachtet. Zwar versuchte Melanchthon eine Annäherung zu bewirken, indem er schon in der Apolog. A. C. art. V. p. 165 sagte: „Nos igitur, ut explicaremus pias conscientias ex his labyrinthis Sophistarum, constituimus duas partes poenitentiae, videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est, mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur." Dasselbe wiederholte er auch in den spätern Ausgaben der Locor. theol., wo er den dritten Theil der Buße durch „nova obedientia" bezeichnet. Dagegen blieb Luther, nicht nur in dem Artic. Schmalcald. P. III. a. 3., sondern auch in seinen Privatschriften bei der zwiefachen Eintheilung, welche auch in der Regel von den Lutheranern angenommen wurde. Hierin stimmen auch Calvin, Beza u. a. Reformirte überein; nur mit dem Unterschiede, daß sie die beiden wesentlichen Stücke der Buße durch mortificatio carnis und vivificatio spiritus ausdrückten. Dieser Sprachgebrauch ist auch in den Heidelberg. Katechismus übergegangen. Denn hier heißt es: Fr. 89.

In wie viel Stücken bestehet die wahrhaftige Buß oder Bekehrung des Menschen? Antwort: In zweien Stücken: in Absterbung des alten, und Auferstehung des neuen Menschen. Diese Eintheilung ward zwar von den Lutheranern ebenfalls und zwar hauptsächlich aus dem Grunde nicht gebilliget, weil Beides die fructus poenitentiae, ohne welche die fides gar nicht Statt finden kann, in sich begreife. Vgl. Jo. Gerhardi Loc. theol. T. VI. p. 239—47. Aber auch Reformirte waren nicht damit zufrieden und Joh. Piscator (Disputat. T. I. loc. XIV. thes. 48 sagt: „Quin illa quoque distributio non satis logica videtur, qua pro partibus poenitentiae seu conversionis statuuntur mortificatio carnis et vivificatio spiritus, seu, ut alias scriptura loquitur, mortificatio veteris hominis et vivificatio novi, seu denique fuga mali et consectatio boni. Sunt enim hae non partes poenitentiae, sed novae obedientiae, ac proinde poenitentiae; sunt effecta, et tum poenitentiam, tum justificationem subsequuntur."

Dennoch ist diese Verschiedenheit von keiner großen Erheblichkeit und wird daher auch von den neuern Dogmatikern größtentheils mit Stillschweigen übergangen. Mit viel Billigkeit urtheilt Doederlein Instit. th. chr. T. II. p. 583 seqq. Man vgl. Bretschneider's Handb. d. Dogmat. Th. II. 2 Ausg. S. 511 ff. Gleich anfangs heißt es: „Die Bekehrung (conversio) im engern Sinne, oder die Buße, welche als diejenige Veränderung in dem Menschen beschrieben wird, wodurch er die Strafbarkeit seiner Sünde erkennet und sie bereuet (contritio), und zugleich der Verheißung der Vergebung um Christi willen glaubt, und dadurch wieder getröstet wird (fides). Die Buße oder Bekehrung hat daher zwei Theile: die Zerknirschung (contritio), das peinliche Gefühl der Unwürdigkeit und Strafbarkeit der Sünde; und den Glauben (fidem), das trostvolle Vertrauen

auf die Versöhnung durch Christum." In der Kritik dieses symbolischen Lehrbegriffs (S. 519. ff.) dürfte den symb. Büchern mehr Unbestimmtheit und Verwirrung Schuld gegeben seyn, als man darin finden kann, wenigstens ist es auffallend, daß die wirkliche Verschiedenheit dieser Bücher in Ansehung der Frage: ob die Buße ein Sacrament sey? hier gar nicht berührt und S. 645 ff. nicht genügend beantwortet wird. Die Schleiermacher'sche Darstellung (der christliche Glaube. Th. II. S. 329 ff.) urtheilt billiger und findet darin „eine Rückkehr zu dem Sprachgebrauch der Schrift (Apostg. II, 38. 44), welche eben so μετάνοια und πίστις verbindet." Auch das verdient Aufmerksamkeit, was über den Gebrauch des Worts Buße (poenitentia) und über mortificatio und vivificatio bemerkt wird. Aber über den Sacraments-Punkt wird eben so wenig was bemerkt; und obgleich den Bemerkungen S. 575. 76 etwas Richtiges zum Grunde liegt, so können sie doch auf keinen Fall als erschöpfend gelten.

Der Hauptpunkt der Controvers zwischen Katholiken und Protestanten bestehet aber keineswegs bloß in dieser Verschiedenheit der Trichotomie oder Dichotomie. Zwar heißt es im Concil. Trident. Sess. XIV. c. 3: Sunt autem quasi materia hujus Sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio, et satisfactio; qui, quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti, plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione partes poenitentiae dicuntur. Sane vero res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc Sacramentum percipientibus, conscientiae pax et serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. Haec de partibus et effectu hujus Sacramenti S. Synodus tradens, simul eorum sententias damnat, qui poenitentiae partes incussos conscientiae terrores et fidem esse con-

tendunt. Dieß bestätiget auch Bellarmin de poenit. lib. I. c. 19, wo er die Dichotomie, sowohl nach Luther's als Calvins Terminologie, mißbilliget, und die Trichotomie: contritio, confessio et satisfactio vertheidiget. Aber er fügt doch auch hinzu: „Observandum, hoc loco nomine poenitentiae non significari habitum, seu virtutem poenitentiae, quae, ut supra diximus, partes non habet. cum simplex qualitas sit; neque etiam actualem poenitentiam absolute, cum confessio et satisfactio contritionis signa et effectus sint, et proinde ad eam non ut partes ad partem, sed ut effectus ad causam referantur; sed designari actualem poenitentiam, quatenus ea ex parte poenitentis ad remissionem peccatorum in Sacramento reconciliationis necessaria est" etc. Aehnliche Aeußerungen findet man auch bei andern katholischen Dogmatikern und Polemikern. Diese würden wahrscheinlich in Baumgarten's Urtheil: „daß der Streit nur zur Lehrart, nicht aber zum Inhalt des Lehrbegriffs selbst gehöre (Unters. theol. Streitigkeiten Th. II. S. 658), einstimmen, wenn man den Sacraments-Titel unangefochten gelassen hätte.

Dieser Punkt aber ist für unsern Zweck auf jeden Fall die Hauptsache und verdient daher hier eine nähere Erörterung.

Das Concil. Trident. Sess. XIV. cap. I. can. 1 p. 108 (edit. Lugdun.) setzt fest: Si quis dixerit, in Ecclesia catholica Poenitentiam non esse vere et proprie Sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis, a Christo Domino nostro institutum, anathema sit. Die folgenden vierzehn Canones suchen den Begriff und die Administration dieses Sacraments näher zu bestimmen und gegen Einwürfe und Zweifel zu verwahren. Der einsichtsvollste Commentator dieser Decrete, Rob. Bellarmin (de poenitentia lib IV. Op. de controvers.

ctr. fidei. Colon. 1619 f. T. III. p. 975—1244) hat in seiner Abhandlung ungemein viel Wahres und Treffendes bemerkt; und wenn er gleich auch hier von Ungerechtigkeit nicht frei ist, so muß man doch auch bedenken, daß seine Gegner gerade in dieser Controvers ihm die meisten Blößen und Veranlassung zum Tadel darüber, daß sie bei der Erklärung und Vertheidigung ihrer eigenen Bekenntniß-Schriften nicht frei von Sophistik wären, gaben.

Schon die Bemerkung ist richtig, daß man zwischen poenitentia interna und externa unterscheiden müsse. Er sagt lib. I. c. 8: Vera poenitentia potest vel in sola mentis conversione atque interna peccati detestatione consistere, vel etiam externis signis, moerore, lacrymis, confessione, corporis adflictione se prodere. Et quidem conversio illa mentis ad Deum, etsi semper necessaria fuerit ad reconciliationem, et virtus quaedam sit non exigua: tamen nisi signa externa adjuncta habeat, Sacramentum dici non potest. Auch in den folgenden Abschnitten lib. I. c. 15 seqq. zeigt B. eine gute Einsicht in das Wesen der Sache und beweiset, daß es gleich unrichtig sey, wenn man das Sacrament entweder bloß in die Absolution, oder bloß in die Confession (Sünden-Bekenntniß) setze. Ueber die wesentlichen Bestandtheile der Buße sagt er p. 1027: Tribus partitionibus dividi solet poenitentiae sacramentum. Prima sumitur ab essentia, quae duabus partibus constat, materia et forma, id est, actibus poenitentis, et absolutione sacerdotis. Secunda a materia, quae tres partes comprehendit: Contritionem, Confessionem et Satisfactionem. Tertia a ritu, quae est etiam trimembris: alia enim est poenitentia privata, alia publica, et haec rursus aut solemnis, aut non solemnis. Die letzte Eintheilung dürfte schwerlich logisch zu rechtfertigen seyn; aber die

Unterscheidung der öffentlichen und Privat-Buße ist richtig und für den Archäologen von besonderer Wichtigkeit.

Seit Petrus Lombardus und Thomas Aquinas wurde die Buße allgemein unter die Zahl der sieben Sacramente gerechnet, und zwar so, daß ihr in der Regel die dritte Stelle angewiesen wurde. *) Gleich beim Anfange der Reformation bestritt Luther in der Schrift de captiv. Babylon. die sieben Sacramente und schränkte die Zahl derselben bloß auf drei ein. Diese drei sind: Taufe, Buße und Abendmahl. Seine eigenen Worte sind: Principio neganda mihi sunt septem Sacramenta, et tantum tria pro tempore ponenda: Baptismus, Poenitentia, Panis. Dieses pro tempore darf nicht so verstanden werden, als ob Luther gemeint habe, daß man künftig auch wohl aufhören könnte, die Taufe und das Abendmahl (die Benennung Panis beziehet sich wahrscheinlich auf die communio sub una) als Sacramente zu betrachten; sondern es ist bloß auf das dritte Sacrament, die Poenitentia, zu beziehen, welches er vor der Hand noch als solches annehmen will. Daß dieß seine Meinung war, ist aus der am Ende der Abhandlung stehenden Stelle zu ersehen: Proprie ea Sacramenta vocari visum est, quae annexis signis promissa sunt; quo fit, ut si rigide loqui volumus, tantum duo sint in ecclesia Dei sacramenta: Baptismus et Panis, cum in his solis et institutum divinitus signum, et promissionem remissionis peccatorum videamus. Nam Poenitentiae Sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitus instituto caret, et aliud non esse dixi, quam

---

*) Die Griechen rechnen die Buße ebenfalls unter die Sacramente, pflegen derselben aber die fünfte Stelle anzuweisen. So heißt es in der Confess. Orthod. p. 178: τὸ πέμπτον μυστήριον εἶναι ἡ μετάνοια u. s. w. Vgl. Metroph. Critop. Conf. fidei c. 10. Conf. Ierem. Patr. in Act. Würtemb. p. 74 seqq.

riam ac reditum ad baptismum. Diese Ansicht vertheidiget er auch in seinen spätern Schriften, besonders auch im Catechism. major: art. bapt. p. 549. 50, wo es unter andern heißt: Ex his jam clare vides, baptismum aeque virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendere, quo poenitentiam appellare consueverunt, quae proprie nihil aliud est, quam baptismus, aut ejus exercitium. — — — Ita resipiscentia aut poenitentia nihil aliud est, quam regressus quidam et reditus ad baptismum, ut illud iterum petatur et exerceatur, quod ante quidem inceptum, et tamen negligentia intermissum. Daß letzteres nicht von einer physischen Wieder-Taufe zu verstehen sey, wird vorher ausdrücklich bemerkt. Offenbar hat Luther an die neutest. μετάνοια gedacht, welche der Taufe voranging, und nun bei dem Pädobaptismus als das consequens angenommen werden soll.

Uebrigens hat Luther noch im Jahre 1545 in seinen Anti-Thesen wider die Löwner Theologen (Werke Leipz. Ausg. Th. XXI. p. 528 ff.) Thes. XXXV. sich bereitwillig erklärt, die Buße als Sacrament gelten zu lassen. Diese gewöhnlich mit Stillschweigen übergangene Aeußerung Luther's ist allerdings von Wichtigkeit, und scheint den Freunden Luther's die nächste Veranlassung gegeben zu haben, dem lutherischen Katechismus das sogenannte Sechste (nach Andern das Fünfte) Hauptstück: Vom Amt der Schlüssel beizufügen — was zwischen 1551 — 1556 geschehen ist, obgleich über den wahren Ursprung dieses Lehrstücks die Meinungen der Gelehrten von jeher sehr verschieden waren, und die Annahme, daß es von Luther selbst herrühre, noch in den neuern Zeiten einen sachkundigen Vertheidiger gefunden hat. *)

---

*) Vgl. Ad. Wirsing: D. Martin Luther von den Schlüsseln.

Nach Luther's Privat-Meinung gehörte, sowohl dem Ursprunge als dem Begriffe nach, die Buße zur Taufe; als Institut aber sollte sie mit der Communion, als Beicht-Anstalt, oder Confession und Absolution verbunden seyn. Aus diesem Gesichtspunkte hatte er nichts dawider, wenn man, um die Gewalt der Schlüssel (potestas clavium, das Schlüssel-Amt) nicht zu vermindern (welche ja auch Zwingli und Calvin erhalten wollten) die Buße als eine sacramentalische Handlung annehme, und ihr auch den Namen eines Sacraments beilege, sobald nur die Vorstellung von dem opus operatum, der Satisfaction des Verdienstes und der Nothwendigkeit der Ohren-Beichte (confessio auricularis), nicht damit verbunden würde. Aus diesem Gesichtspunkte gab er nicht nur im J. 1530 zu den Aeußerungen in der Apologie der Augsburgischen Confession, besonders art. VII., seine volle Zustimmung, sondern erklärte sich auch 1537 in den Schmalkaldischen Artikeln über die Buße auf eine solche Art, daß er dieselbe, obgleich nicht unter dieser Benennung, doch in der That als ein Sacrament vorstellte.

Von derselben Ansicht ging unstreitig auch Melanchthon aus. In den Locis theolog. nach der ersten Recension (1521 — 1535 sagte er noch: Poenitentiam non esse signum, nihil obscurum est: est enim Poenitentia vetustatis nostrae mortificatio, et renovatio spiritus. Sacramentum ejus, vel signum non aliud, nisi baptismus est; atque hic omnium rectissime vocatur Sacramentum Poenitentiae. S. Loci theol.

Aus dem in der Nürnberger Stadtbibliothek befindlichen Original-Manuscripte von Luther's Autograph. Nürnberg, 1795. f. Die verschiedenen Meinungen findet man in Langemak's histor. catechet. T. II. Carpzov Isag. in libros symbol. Schamelii vindiciae catechet. u. a. Vgl. Augusti's hist. krit. Einleitung in die beiden Haupt-Katechismen u. s. w. 1824. 8. S. 65—73.

1521 edit. Lips. 1821. 8. p. 149. Hieraus ist zugleich zu ersehen, daß Calvin und Beza ihre auch in die reform. Katechismen übergegangene Terminologie: mortificatio carnis s. veteris Adami, und vivificatio spiritus, entweder von Melanchthon entlehnt, oder doch mit derselben in Einklang gebracht haben. Auch in spätern Privat-Schriften führte er zuweilen die Buße nicht als Sacrament namentlich auf, obgleich er immer die Nothwendigkeit der confessio et absolutio, und zwar nicht nur der publica, sondern auch der privata behauptet. Dagegen drückt er sich in der dritten Recension der Locorum seit 1543 folgendermaßen aus: Cum autem vocabulum Sacramenti de cerimoniis intelligitur institutis in praedicatione Christi, numerentur haec Sacramenta: Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae sunt externi ritus et sunt signa totius Evangelii, et quidem proprie sunt testimonia remissionis peccatorum, seu reconciliationis, de qua praecipue dicitur in definitione usitata: Sacramentum est signum gratiae i. e. reconciliationis gratuitae, quae propter Christum donatur, et in Evangelio praedicatur.

Diesen Tropus hatte er schon früher öffenlich gelehrt. In der Apologie rechnet er ganz entschieden die Buße unter die Sacramente. Schon artic. IV. p. 159 heißt es: Ceterum de tempore, certe in Ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur Sacramentis, Absolutione et Coena Domini etc. Im Artic. V. p. 167 lesen wir: Porro potestas clavium administrat et exhibet evangelium per Absolutionem, quae est vera vox Evangelii. — — — Et Absolutio proprie dici potest Sacramentum Poenitentiae, ut etiam Scholastici Theologi eruditiores loquuntur etc. Noch viel bestimmter aber ist die Erklärung artic. VII. p. 200: Si Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus est addita promissio gratiae,

facile est judicare, quae sint proprie Sacramenta. — — — Vere igitur sunt Sacramenta: Baptismus, Coena Domini, Absolutio, quae est Sacramentum Poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est proprie novi Testamenti. Certo enim debent statuere corda, baptizamur, cum vescimur corpore Domini, cum absolvimur, quod vere ignoscat nobis Deus propter Christum. Et corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus: Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino: Sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis percipitur et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum. Quare idem est utriusque effectus.

Aber auch in den von Luther abgefaßten Schmalkaldischen Artikeln P. III. art. III. et IV. wird von der Buße so gehandelt, daß ihr der Sacraments-Charakter nicht wohl abgesprochen werden kann. Es wird nicht nur gesagt: hoc officium legis retinetur in Novo Testam. et in eo exercetur etc. und gezeigt, wie Gesetz und Evangelium hier zusammenwirken, um sowohl Sünden-Erkenntniß und Reue als Trost und Beruhigung hervorzubringen — sondern es werden auch die Besserungs- und Heils-Anstalten p. 329 mit folgenden Worten geschildert: Deus enim superabundanter et liberalis est gratia et bonitate sua: primum per verbum vocale, quo jubet praedicari remissionem peccatorum in universo mundo. Et hoc est proprium officium Evangelii. Secundo per baptismum. Tertio per venerandum Sacramentum altaris. Quarto per potestatem clavium, atque etiam per mutuum colloquium et consolationem fratrum, Matth. XVIII. Hierauf wird von diesen Anstalten insbesondere gehandelt und zwar in dieser Ordnung: de baptis-

mo; de sacramento altaris; de clavibus; de confessione. Von dieser heißt es p. 331: Cum absolutio et virtus clavium, etiam sit consolatio et auxilium contra peccatum et malam conscientiam, in Evangelio ab ipso Christo instituta, nequaquam in Ecclesia Confessio et Absolutio abolenda est etc.

Bei so deutlichen Zeugnissen darf man sich in der That so sehr nicht wundern, wenn die katholischen Polemiker den spätern Protestanten den Vorwurf der Inconsequenz und einer offenbaren Abweichung von ihrer Normal-Lehre und von der zuletzt vertheidigten Meinung der Reformatoren, machten. Schon früher trat Johann Eck mit dieser Beschuldigung auf, und zog daraus sehr gehässige Folgerungen. Ohne an diesen Theil zu nehmen, begnügte sich Bellarmin (de poenit. lib. I. c. 9. Opp. T. III. p. 1008) mit der Darlegung dieser augenscheinlichen Abweichung. Nachdem er angeführt, daß Luther und Melanchthon von ihrer früheren Verwerfung zurückgekommen; Zwingli, Calvin und Beza aber die Buße stets verschmähet, setzt er hinzu: Nec desunt multi ex his, qui Lutherani dici volunt, et in verba Confessionis Augustanae et ejus Apologiae jurarunt, qui ad Sacramentarios in praesenti quaestione defecerint: ut Nicol. Selneccerus in II. P. suae Paedagogiae, ubi de numero Sacramentorum tractat; Jo. Wigandus in Methodo doct. eccl. Magdeb. c. 14.; Matthias Illyricus in Praef. libri, qui inscribitur: De sectis et dissidiis Pontificiorum Martinus Kemnitius (Chemnitius) in II. P. Examinis Conc. Trident. in prima disputat. de Poenit.; aliique denique non pauci, quos nihil attinet recensere.

Höret man nun, was die protestantischen Dogmatiker und Polemiker auf diese Vorwürfe erwiedern, so muß man sich in der That darüber wundern, wie Männer von so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn so schwache Gründe vorbringen konnten. Selbst Jo. Gerhard (Loci theol.

T. VI. p. 218) sucht sich damit zu helfen, daß er, um zu beweisen, daß die Apologie von dem Sacramente der Buße in einem ganz andern Sinne, als die katholische Kirche, rede, einen Unterschied zwischen proprie und propriissime macht. Seine Worte sind: Sacramenti nomen Poenitentiae tribuitur non ratione materiae et formae, sed respectu finis, quem cum reliquis proprie dictis sacramentis communem habet, qui est fidei nostrae de remissione peccatorum confirmatio. — — — Non sufficit ad sacramentum propriissime dictum, habere mandatum Dei et promissionem gratiae. Atqui ex hoc fundamento adsertum erat, absolutionem referri ad Sacramenta. Ergo noluit Apologia eam esse Sacramentum propriissime sic dictum.

Dieser Erklärung treten Cotta, Carpzov, Walch u. a. nicht nur bei, sondern fügen zu dem propriissime auch noch ein verissime hinzu — ohne zu bedenken, daß durch eine solche Interpretation jeder Willkühr Thür und Thor geöffnet werde! weit richtiger wäre es gewesen, den in der Apologie angenommenen Sprachgebrauch zu mißbilligen und ganz einfach zu sagen, daß, und aus welchen Gründen, man dieses dritte Sacrament nicht anerkennen könne.

Unter den von Gerhard (l. o. p. 214 — 23.) angeführten Gründen, welchen die meisten spätern Dogmatiker beistimmen, sind ebenfalls mehrere, welchen man bei einer unbefangenen Kritik, schwerlich Beifall geben kann. Dahin gehört der Grund: Nullum sacramentum utrique Testamento commune, sed alterutri peculiare est atque proprium. Atqui poenitentia fuit etiam in vet. Testamento: ergo non est proprie dictum sacramentum. Hier läßt sich sowohl der Major als Minor bestreiten. Woher will man beweisen, daß eine solche Gemeinschaft beiderlei Bundes nicht Statt finden dürfe? Nach dieser Analogie, würde man ja auch jedes Dogma

des A. T. zurückzuweisen, und den neuen Bund nicht nur als eine isolirte Anstalt, sondern auch als eine privative Offenbarung anzusehen, berechtiget seyn. Aber eben so wenig läßt sich die Identität der Buße des A. T. u. des N. T. beweisen. Die Auffoderung: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ist dieser Meinung gewiß nicht günstig. Auch ist ja insbesondere durch die Form. Concord. art. 5 de Lege et Evang. p. 709 seqq. entschieden, daß auch das Evangelium eine Predigt der Buße genannt werden müsse. Mit diesen Bestimmungen harmonirt keinesweges, was Gerhard p. 219 — 22 erinnert: Sacramentum poenitentiae destituitur fundamento in concionibus Baptistae et praxi ipsius Christi, sicut in doctrina et exemplis Apostolorum. Die Auffoderung und der Befehl zur Buße ist doch gar zu deutlich im N. T. enthalten und beziehet sich so offenbar nicht bloß auf den vor-christlichen Zustand, sondern auch auf das christliche Leben, daß es doch nur ein Wortstreit heißen kann, wenn man sagt, die Buße werde nicht als Sacrament, sondern nur als Tugend (virtus moralis) gefodert.

Dasselbe gilt auch von dem andern historischen Grunde: Sacramentum poenitentiae nullum habet in antiquis patribus fundamentum; ergo pro sacramento proprie sic dicto non est agnoscendum. Abgesehen davon, daß es fast bedenklich scheinen dürfte, den Vätern das sonst so eifrig bestrittene Constitutions-Recht einzuräumen, wird auch in der That nichts bewiesen. Der Verf. beruft sich auf den von Martin Chemnitius (Examen Concil. Trident. P. II. p. 315 seqq.) geführten Beweis. Allein man findet bei demselben nichts, als das Bekannte, daß die Kirchenväter mit dem Worte μυστήριον und Sacramentum keinen bestimmten Begriff verbinden, und daß sie die Buße oft nur entweder mit Taufe und Abendmahl verbinden, oder als eine moralische Eigenschaft oder Pflicht beschreiben.

Ausführlich beschäftiget sich mit diesem Punkte Forbesius a Corse Instruct. hist. theol. lib. IX. c. 5. p. 418 seqq. besonders auch wider Harding contr. Apolog. Eccl. Anglic. Es wird gezeigt, daß Augustinus, Ambrosius, Hieronymus u. a. das Wort Sacramentum von der Buße nicht brauchen, und daß bloß beim Victor Cartennensis (im V. Jahrhundert) poenitentiae sacramentum gefunden werde; obgleich selbst dieß noch bezweifelt werden könne. Aber eben so richtig ist es auch, daß bei diesen Schriftstellern, so wie schon bei Tertullianus und Cyprianus, die Poenitentia als ein besonderer, von Taufe und Abendmahl verschiedener Akt der göttlichen Gnade, vorgestellt wird. Wundern muß man sich, daß die katholischen Schriftsteller so wenig Gewicht auf das Zeugniß des Pacianus (Bischof zu Barcelona † 380) gelegt haben. Dieser sagt Tract. de baptismo (Bibl. S. Patrum, ed. de la Bigne. T. I. p. 326): Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis Sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; chrismate S. Spiritus superfunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus. Atque ita totus homo renascitur et renovatur in Christo. Daß Antistitis sacramentum die Absolution sey und die manuum impositio und die formula absolutionis, als das Element und Vehikel angegeben werde, ist doch unläugbar. Man muß also, wenn man nicht bloß um Worte streiten will, einräumen, daß der genannte Victor Cart. nicht der erste Schriftsteller sey, welcher sich in dieser Sache der Benennung Sacramentum bediene.

Der Haupt-Einwurf wird immer der bleiben: daß der Buße das elementum externum fehle, und daß dasjenige, was man dafür genommen, mehr den Anschein eines Surrogates an sich trage und auf jeden Fall nicht so specifisch sey, wie das Wasser der Taufe und Brod und Wein des Abendmahls. Wider die schon von

Thomas Aquinas vorgeschlagene impositio manuum (χειροθεσία) lässt sich allerdings erinnern, dass dieser Ritus so wohl im A. als N. T. bei verschiedenen heiligen Handlungen gebräuchlich war, und dass in der Hauptstelle Joh. XX. derselben nicht erwähnt sey. Wenn Bellarmin u. a. sagen: Adesse signum externum ad spiritualem adfectum apte repraesentandum, videlicet confessionem poenitentis et absolutionem voce corporali a sacerdote pronuntiatam — so lässt sich allerdings dagegen einwenden, dass theils Materie und Form, theils Materie und Element und Handlung verwechselt werden. Aber der von Gerhard (p. 217.) gemachte Unterschied zwischen visibilis und audibilis dürfte abermals mehr den Anschein einer Sophisterei, als eines tüchtigen Grundes, haben.

Weit einfacher und angemessener ist die summarische Darstellung, welche wir bei Chemnitius (Exam. Conc. Trident. art. de Sacram. numero. P. II. p. 41 — 15) finden: quia per absolutionem non in genere tantum annuntiatur remissio peccatorum, sed privatim etiam singulis petentibus et credentibus peccata solvuntur et remittuntur; hactenus et hoc modo convenit cum promissionibus sacramentalibus. Utque salutaris usus privatae absolutionis, ecclesiae ex sententia verbi Dei magis commendetur, Nostri saepe testati sunt, se non pugnare, sed libenter concedere, ut absolutio, quia habeat applicationem generalis promissionis, ad singulos hoc ministerio utentes, inter Sacramenta numeretur. Sed tamen hoc certum est, absolutionem non habere ex divina institutione certum externum elementum, signum aut ritum divinitus mandatum. Et etiamsi adhibeatur vel impositio manuum, vel alius aliquis externus ritus, destituitur tamen certo, peculiori et expresso mandato Dei. Nec extat promissio, quod per talem aliquem

externum ritum Deus velit efficax esse ad applicationem promissionis evangelii. Promissionem quidem habemus, quod per verbum velit esse efficax in credentibus: sed ut aliquid sit sacramentum, requiritur non nuda tantum promissio in verbo, sed ut ordinatione seu institutione divina sit vestita externo aliquo signo, seu ritu divinitus mandato. Tale vero signum non est annuntiatio seu recitatio promissionis evangelii: hoc enim modo ipsa generalis praedicatio evangelii esset sacramentum, est enim potentia Dei, per quam fit applicatio promissionis in omnibus ac singulis credentibus. Et ita nulla amplius esset differentia inter simplicem promissionem et inter Sacramentum. In Baptismo certe et in eucharistia annuntiatio seu recitatio verborum non est elementum seu signum baptismi et eucharistiae. Absolutio igitur vere et proprie eo modo, sicut baptismus et coena Domini, non est sacramentum. Sed si quis addita hac explicatione et differentia, eam propter singularem applicationem promissionis voluerit Sacramentum appellare, Apologia Augustanae Confessionis profitetur, se non velle pugnare.

Was hierbei vorzüglich gerühmt werden muß, ist die Anerkennung des Charakters der Allgemeinheit, wodurch diese heilige Handlung ausgezeichnet und wodurch sie nur mit Taufe und Abendmahl zu vergleichen ist. Alle Christen ohne Ausnahme sind der Buße nicht nur fähig, sondern auch bedürftig. Dieß enthält zugleich die Anerkennung der Allgemeinheit des menschlichen Verderbens, und bestätiget nicht bloß den Satz: daß jeder Mensch ein Sünder sey; sondern auch zugleich die tröstliche Wahrheit der Schrift: wo viel Uebertretung ist, da ist auch viel Gnade und Vergebung.

Auch ist der Zusammenhang zu bemerken, worin die Buße, oder Absolution, mit Taufe und Abendmahl ste-

het und beiden Sacramenten als Vorbereitung dienet. Gleich bei der Einsetzung der Taufe wird die μετάνοια nicht nur als das antecedens, sondern auch als die conditio sine qua non gefodert. Bei der Taufe der Erwachsenen konnte auch die Erkenntniß des sündhaften Zustandes, die Entsagung des bisherigen Irrthums und die Anerkennung der Wahrheit: es ist in keinem andern Heil und ist auch kein anderer Name gegeben, darin sie könnten selig werden, denn der Name Jesu — mit Recht gefodert werden. Daher spricht Petrus Apostg. II, 38: Thut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi, zur Vergebung der Sünden, so werdet Ihr empfahen die Gabe des h. Geistes u. s. w. Und wenn Philippus, nach Apostg. VIII, 37, zum Aethiopischen Cämmerer, welcher die Taufe zu empfangen wünschte, die Worte sprach: glaubest du von ganzem Herzen, so mag's wohl seyn — so ist damit der Glaube gemeint, welcher, nebst der contritio, ein wesentlicher Bestandtheil der Buße ist. Bei der späterhin eingeführten Kinder-Taufe war zwar weder Sünden-Bekenntniß noch Unterricht möglich; aber beides wurde bei den Tauf-Bürgen (sponsores) vorausgesetzt oder gefodert; und die in den Tauf-Formularen ausgedrückte Erinnerung an die Sünde Adam's, so wie die Fragen: Entsagest du dem Teufel u. s. w. und: Glaubest du an Gott den Vater? u. s. w. beweisen deutlich genug, daß die Taufe nicht ohne Buße seyn sollte. In diesem Sinne ist auch Luther's Katechismus-Erklärung: Poenitentia nihil aliud est, quam regressus quidam et reditus ad baptismum etc. zu nehmen. Die von den Novatianern gefoderte Wiedertaufe ward von der katholischen Kirche zu allen Zeiten verworfen; aber die strengen Buß-Uebungen, welche von den öffentlichen Sündern gefodert wurden, sollten zum Beweise dienen, wie es Luther ausdrückt: nobis subinde ad eum

(baptismum) regressus patet, ut veterem hominem resipiscentiae jugo iterum subjiciamus *).

Bei der Eucharistie gab es keine solche Veränderung in Ansehung der Percipienten, indem die seltenen Fälle, wo auch den Kindern das Abendmahl gereicht wurde, nicht in Betrachtung kommen können. Hier ward stets die ἐξομολόγησις gefodert; und wenn auch die Confessio privata in der Gestalt, wie sie seit dem VII. Jahrhundert Statt fand, der christlichen Kirche anfangs fremd war, so findet man doch zu allen Zeiten die Voraussetzung, daß nur der ein würdiger Communicant sey, welcher Vergebung der Sünden empfangen habe. Daß diese Voraussetzung auch von der evangelischen Kirche gemacht werde, ersieht man aus der August. Conf. art. abus. IV. p. 27: Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis etc. Vgl. Apolog. A. C. art. IV. p. 158 — 59. art. VI. p. 181. Art. Schmalc. P. III. a. VI — VIII. p. 330 — 31 u. a.

So viel bleibt gewiß, daß die Buße mit den beiden Handlungen, welche vorzugsweise Sacramente genannt werden, auf eine so eigenthümliche Art verbunden ist, daß man sie gar wohl als etwas Homogenes betrachten kann. Und daher haben diejenigen, welche dieser Handlung das Prädicat eines Sacraments beilegten, nicht nur das

*) In diesem Sinne setzen auch die Kirchenväter Taufe und Buße oft in Verbindung. Daß sie aber die Poenitentia secunda (oder publica) davon unterscheiden, ersieht man aus Paciani ep. III. (Bibl. Patr. ed. Bigne. T. I. p. 314), wo es gegen die Novatianer heißt: Si poenitentibus remissio peccatorum dari potuit (ais), baptisma non fuit necessarium. Insulsissima comparatio; baptismus enim sacramentum est Dominicae passionis; poenitentium venia, meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est, id est, gratuita donatio. Labor vero iste paucorum est, qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrymosis vocibus adjuvantur, qui carnis interitu reviviscunt etc.

Ansehen eines von allen Lutheranern angenommenen symbolischen Buches für sich, sondern diese Ansicht läßt sich aus mehreren nicht unerheblichen, aus der Natur der Sache hergenommenen, Gründen vertheidigen *).

Die reformirte Kirche hat diesem Lehr-Tropus niemals ihren Beifall gegeben und die Buße als Sacrament nie anerkannt. Aber es verdient Aufmerksamkeit, was Calvin (Institut. chr. rel. lib. IV. c. 19. p. 522) über diesen Punkt äußert. Er verwirft das Sacrament der Buße aus folgenden Gründen: Primum, quod nulla Dei promissio singularis ad hanc rem extet, unica Sacramenti hypostasis. Deinde, quod quaecunque hic cerimonia proferatur, merum sit hominum inventum; cum cerimonias sacramentorum non nisi a Deo institui posse jam definitum sit. Gegen die manuum impositio, bei Ertheilung der absolutio publica, wie sie in der alten Kirche (besonders nach Cypriani Epist. III. ep. 14) Statt fand, hat übrigens Calvin so wenig einzuwenden, daß er vielmehr p. 521 hinzusetzt: Ego veterem illam observationem, de qua Cyprianus meminit, sanctam et ecclesiae salutarem fuisse judico, ac hodie restitutam esse cuperem. Recentiorem hanc tametsi improbare, vel saltem acrius insectari non audeo, minus tamen necessariam arbitror. Utcunque sit, videmus tamen manuum impositionem in poenitentia cerimoniam esse ab hominibus, non a Deo institutam, quae inter res medias et externa exercitia ponenda sit: non

*) In dem Tübinger Katechismus: Capita Christianismi etc. cum praefat. Brentii. Tubing. 1538. 8. werden als die tria sacramenta publica aufgeführt: Baptismus, Absolutio, S. Coena. Auf eine ähnliche Art erklärt sich Jodoc. Willich exposit. chr. Catecheseos. 1551. Alesii exposit. catechismi Melanchthonis. Edit. 1551. Trotzedorf's Katech. Lutheri, vermehrt. Goldberg, 1555. Auch in spätern Zeiten hat es nicht gänzlich an Vertheidigern des symbolischen Lehr-Tropus und Sprachgebrauchs gefehlet. Vgl. Augusti's System der christl. Dogmatik. 2 Ausg. 1825. S. 278—79.

illa quidem contemnenda, sed quae inferiore loco esse debeant, quam quae Domini verbo nobis sunt commendata. Man sieht hieraus, daß Calvin nicht bestreitet, daß die χειροθεσία ein außerordentliches Element sey, sondern nur, daß zur Annahme derselben kein göttlicher Befehl vorhanden sey.

Ueber den Zusammenhang zwischen Buße und Taufe urtheilt Calvin ganz wie Luther und Melanchthon. Vgl. p. 522: Aptissime itaque dixeris, si baptismum vocaveris poenitentiae sacramentum, cum in confirmationem gratiae et fiduciae sigillum iis datus sit, qui poenitentiam meditantur. Quod ne commentum esse nostrum putes, praeterquam quod scripturae verbis conforme est, apparet in veteri ecclesia fuisse pervulgatum instar certissimi axiomatis. Nam in libello de fide ad Petrum, qui Augustino inscribitur, sacramentum fidei et poenitentiae dicitur. Et quid ad incerta confugimus? quasi vero apertius quippiam requirendum sit, quam quod recitat Evangelista: Joannem praedicasse baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum. Hiermit ist auch noch zu vergleichen, was lib. IV. c. 15. §. 10 — 12. über die unzertrennliche Verbindung zwischen der Taufe, und der Lehre von der Erbsünde bemerkt wird.

Auch die reformirten Bekenntniß-Schriften rechnen zwar die Buße nicht unter die Sacramente; erklären aber die Lehre und Anstalt von der Buße, Sünden-Bekenntniß, Absolution und Gewalt der Schlüssel für unentbehrlich und verordnen, daß die Lehrer bei jeder Gelegenheit an diese Wahrheiten erinnern und sie in Ausübung bringen sollen. Man vgl. Confess. Helvet. I. c. 14: de poenitentia et conversione hominis (p. 35 — 40). Conf. II. (a. 1536) art. XV. XVI — XIX. (p. 97 — 99). Vgl. Forbesii a Corse Instruct. theol. hist. lib. IX, c. 5. p. 418 — 24. Vgl. Lib. XII. c. 4 — 6. p. 590 seqq. Damit stimmen auch die meisten Dogmatiker überein. Un=

ter den neuern sagt Endemann (Instit. theolog. dogmat. P. II. p. 259): „Poenitentia omnino a Deo praecipitur: ast non ut sacramentum, quin potius ut officium, quod Sacramenta supponunt.“ So kurz auch diese Erklärung ist, so wird doch dadurch ganz richtig die nicht zufällige, sondern wesentliche Verbindung, worin die Buße mit beiden Sacramenten stehet, angedeutet. Bei dieser Ansicht verdient es auch Billigung, wenn der Vf. p. 260 hinzusetzt: „Licet Confessionem auricularem rejiciam, tamen optarem, ut Confessiones particulares eorum, qui ad S. Coenam sese praeparant, qualesque apud Lutheranos quosdam adhuc usitatae sunt, etiam in Ecclesia Reformata vigerent. Suppeditant enim pastori exoptatam occasionem, auditores suos (propter negotium quod moliuntur sanctum, aptiores quam alioquin ad percipiendum fructum ex admonitionibus salutaribus) docendi, reprehendendi, consolandi etc. Absolutio auctoritativa est, quando homo sibi jus arrogat eodem modo peccata remittendi, quo Deus illa remittit: quae, cum solus Deus remittat peccata, merito inter figmenta refertur. Sacra scriptura poenitentiam, quatenus Sacramentum esse fingitur, Confessionem auricularem, et absolutionem auctoritativam ignorat.“

Wenn also irgend die Regel gilt: in verbis simus faciles, modo conveniamus in re — so ist es gewiß hier, wo es hauptsächlich darauf ankommt, den Christen in der Demuth vor Gott und in der Ueberzeugung zu erhalten, daß ihm die Wohlthaten des Christenthums nur dann zu Theil werden, wenn er, seinen sündhaften Zustand erkennend und bereuend und Besserung versprechend, sich der göttlichen Gnade und der näheren Gemeinschaft mit dem Heilande würdig zu machen strebet.

Nach diesen Vorerinnerungen, welche sich auf den Begriff und Sacraments-Charakter der Buße beziehen, fügen wir nur noch einige Bemerkungen über die Eintheilungen der Buße hinzu, wobei wir besonders bei denjenigen verweilen, welche nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Anstalt geblieben sind.

1) Die Eintheilung der Buße in wahre und falsche (poenitentia vera et falsa) würde bloß den moralisch-religiösen Charakter angehen, wenn nicht in den Montanistischen, Novatianischen und Meletianischen Streitigkeiten auch die Frage über die Zulässigkeit der Kirchen-Buße und über die Zweckmäßigkeit der kirchlichen Buß-Anstalt in besondere Anregung käme. In der Regel machten die Schismatiker der katholischen Kirche den Vorwurf, daß durch die Gelindigkeit derselben die ächt-christliche Buße ganz aufgehoben werde — ein Vorwurf, der aber den Schismatikern und Hyper-Rigoristen reichlich zurückgegeben wurde. Die Poenitentia vera nannte man bald salutaris, bald filialis, bald evangelica. Die falsche oder unächte aber wurde durch fucata, (s. ficta) hypocritica, Pharisaica, legalis, servilis, desperata u. s. w. bezeichnet. Die Casuisten waren bemüht, für jede Classe bestimmte Fälle aus der Bibel und Geschichte beizubringen. Offenbar aber ist hierbei die dogmatische Beziehung vorherrschender, als die kirchliche.

2) Dasselbe gilt zum Theil von der Eintheilung in innerliche und äußerliche. Die erstere, als sittlich-religiöse Gesinnung, konnte, nach der Regel de internis non judicat ecclesia, nur in so fern hier in Betracht kommen, als sie aus der letztern erkannt und beurtheilt werden konnte.

3) Von einer späten oder verspäteten Buße (poenitentia sera) ist in den neuern Dogmatiken mehr die Rede, als in den ältern. Vgl. Hegelmaier Dissert. de poenit. sera P. I. II. Tubing. 1779 — 80. 4. u. die Schriften von Harwood, Töllner, Bernard, Rös-

selt u. a. Der Gegensatz aber sollte nicht so wohl vera seyn (wie in Gerhardi loc. th. VI. 229 einseitig angegeben wird) als vielmehr tempestiva; wenigstens kann hier bloß die Frage wichtig seyn: ob auch bei kirchlichen Disciplinar-Sachen eine Art von Verjährung Statt finden könne? u. s. w.

4) Der Eintheilung in Ordinaria et extraordinaria lag die Idee von den Graden der Vergehungen und dem Daseyn einer bestimmten Disciplinar-Regel zum Grunde. Wenn die erstere auch quotidiana genannt wurde, so bezog sich dieß vorzüglich auf die Lehre von der Erbsünde — wie Luther's Katechismus sich ausdrückt: „daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden." Die extraordinaria war alsdann die auf besondere schwere Vergehungen gesetzte oder zu setzende Strafe.

5) Die gewöhnlichste Eintheilung aber ist Poenitentia publica et privata. Sie gehört ganz eigentlich hieher und ist das kirchliche Institut, welches als der vorzüglichste Theil der ganzen Kirchenzucht zu betrachten und im Folgenden ausführlicher abzuhandeln ist. Wenn Bellarmin (de poenit. lib. I. c. 21) die öffentliche Buße in eine solemnis et non solemnis eintheilt, so hat dieß seinen Grund und kann auch in der protestantischen Kirche, in welcher die öffentliche Buße, als Kirchen-Censur, und die Privat-Buße, als Beicht-Anstalt, noch bestehet, angenommen werden.

Zweites Kapitel.

Von der öffentlichen Buße, als einer kirchlichen Straf- und Besserungs-Anstalt, in den ältesten Zeiten.

Wenn Augustinus (ep. 108) sagt: Quod autem dicitur Petrum egisse poenitentiam, cavendum est, ne ita putetur egisse, quomodo agunt in ecclesia, qui proprie Poenitentes vocantur — so bemerkt er ganz richtig, daß man den biblischen und kirchlichen Begriff der Buße unterscheiden müsse. Dieser Kirchenvater hat daher auch ganz recht, wenn er sich bei der kirchlichen Buße, welche auch vorzugsweise Poenitentia publica genannt wurde und von welcher das Concil. Arelat. VI. c. 25. sagt: quae pro expiandis criminibus et delictis publicis imponitur iis, qui publico crimine convicti sunt, hauptsächlich an die Etymologie hält und das Wort von punire ableitet. In der Schrift de vera et falsa poenit. c. 8. giebt er die kurze Erklärung: Poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper puniens in se, quod dolet commisisse. Aber Epist. 153 (al. 54) wird die öffentliche Buße ausführlicher beschrieben: quosdam a societate removemus altaris, ut poenitendo placare possint, quem peccando contempserunt, seque ipsos puniendo. Nam nihil aliud agit, quem veraciter poenitet, nisi ut id, quod mali fecerit, impunitum esse non sinat.

Man sollte aber den Augustinus und diejenigen, welche ihm folgten, nicht so streng deßhalb tadeln, wie es, früher schon von Laurent. Valla und Erasmus (Annotat. ad Matth. III), und späterhin so häufig und unter andern von Doederlein (instit. theol. chr. T. II. p. 575—76) geschehen ist. Es wird bemerkt, daß Augustin aus Unkunde der griechischen Sprache den Begriff der Buße so einseitig aufgefaßt habe, und eben so auch seine Nachfolger. Es wird hinzugesetzt: Itaque melius cautiusque facturi fuisse videntur, si a verbo poenitentiae aut prorsus abstinuissent, aut id ad usum graecum vocis μετανοίας voluissent aestimare et interpretari, in qua plus est, quam doloris significatio e male aut temere factis. Derselbe Tadel findet sich auch (obgleich nicht in besonderer Beziehung auf Augustinus) in Bretschneider's Handb. d. Dogmat. 2. Ausg. Th. II. S. 532. Wie richtig dieß aber auch in dogmatischer Hinsicht seyn mag, so darf doch darnach das Geschichtliche nicht allein gerichtet werden. Es ist aber Thatsache, daß die griechischen Kirchenväter das Wort μετάνοια in demselben Sinne, und für ἐπιτιμία, τὸ ἐπιτίμιον, ζημία u. a. brauchen, wie man sich aus Suiceri Thesaur. und Du Cange Glossar. gr. s. v. μετάνοια überzeugen kann, und wovon in Forbesii a Corse Instruct. hist. theol. lib. XII. c. 6. p. 604 seqq. viele Beispiele angeführt sind.

Nach der Verfassung der alten Kirche ist von Buße der Begriff von Strafe nicht ganz zu trennen, wie dieß auch bei dem teutschen Worte Buße (welches in den Zusammensetzungen Geld-Buße, Wald-Buße u. a. offenbar so viel als multa bedeutet) der Fall ist. Man könnte daher eher sagen, daß die Griechen sich des Wortes μετάνοια in einer ihrer Sprache ursprünglich ganz fremdartigen Bedeutung bedienen. Es gehört hieher der schon von Theod. Beza und Bellarmin angeführte Vers des Dichters Ausonius:

Sum Dea, quae facti, non factique exigo poenas:
Nempe ut poeniteat, sic Metanoea vocor.

Die Conjectur Beza's, daß der Dichter Metamelia habe schreiben wollen, ist ganz unstatthaft. Noch seltsamer aber ist es, wenn Erasmus poenitentia nicht von poena, sondern von pone tenendo i. e. „posterius consilium tenere s. intelligere post factum, unde et Graecis dicta est Metanoea," ableiten will!

In der alten Kirche sind Poenitentes und Excommunicati in der Regel gleichbedeutende Ausdrücke. Wenn ja noch ein Unterschied Statt findet, so besteht er darin: daß zwar alle Büßende sich mit der Hoffnung der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft und der Zulassung zu den Sacramenten, besonders der Eucharistie, trösten; aber nicht alle Excommunicirte zur Buße gelangen, weil sie entweder nicht zu derselben zugelassen werden (was zu gewissen Zeiten geschah und worüber heftige Streitigkeiten entstanden), oder weil sie sich derselben nicht unterwerfen wollen.

Unter der öffentlichen Buße ist also jene Anstalt zu verstehen, wodurch die Kirche diejenigen ihrer Mitglieder, welche als Unwürdige von ihr ausgeschieden waren und sich wieder mit ihr auszusöhnen und zu vereinigen wünschen, unter gewissen Bedingungen und Leistungen wieder aufnimmt. Wie also von den Juden und Heiden, welche Christen werden wollten, eine Entsagung der frühern Irrthümer, Vorurtheile und Laster, und gewisse Vorbereitungen gefodert wurden, welche im N. T. μετάνοια hießen: so wurden auch denjenigen Christen, welche sich des Tauf-Bundes unwürdig gemacht und wieder in vorigen Stand eingesetzt zu werden wünschten, gewisse Leistungen auferlegt, welche den allgemeinen Namen poenitentia, oder Bußübungen führen. Wenn nun gleich bei der Foderung solcher Leistungen die Kirche nur eine wohlthätige Absicht hatte, und nicht verwunden, sondern

heilen wollte, so konnten und mußten doch diese Leistungen für die Büßenden als Straf- und Corrections-Mittel angesehen werden. Die Kirche glich dabei einer Mutter, welche ihre ungehorsamen Kinder nur in der Absicht straft und züchtiget, um sie zu bessern und ihr Wohl zu befördern. Oder dem Arzte, welcher uns Mißbehagen und Schmerz verursacht, um uns zu heilen.

Es ist aber bei dieser Buß-Anstalt, welche als der wichtigste Theil der ganzen Kirchen-Zucht zu betrachten ist, im Allgemeinen Folgendes zu bemerken:

1) Die Kirchen-Buße beziehet sich bloß auf wirkliche Mitglieder der Kirche d. h. solche, welche die Taufe und Eucharistie empfingen. Kein Jude oder Heide konnte Buße thun; aber auch die Katechumenen konnten nicht zur Buße zugelassen werden, indem sie noch nicht als eigentliche Mitglieder der Kirche zu betrachten waren.

2) Die Kirchen-Buße war keine weltliche, sondern bloß eine *geistliche Strafe*; und bezog sich nicht auf die bürgerlichen, sondern bloß auf die *kirchlichen Verhältnisse*.

3) Zur Buße ward niemand *gezwungen*; sie ward nicht *angeboten*, sondern mußte *gesucht* werden. Dadurch unterschied sich dieselbe von jeder andern Art von Strafe.

4) In der Regel ward in der alten Kirche die öffentliche Buße nur *einmal* gestattet und die Wiederholung derselben kann nur unter die Ausnahmen gerechnet werden.

5) Die Art und Dauer der Buße richtete sich nach der Beschaffenheit und dem Grade der Vergehung. Von den allgemeinen Regeln wurden, nach Befinden der Umstände, öfters Ausnahmen gemacht.

6) In vielen Fällen ward die Buße gar nicht aufgehoben, sondern auf die ganze Lebens-Zeit ausgedehnt. Doch traten auch hier zuweilen Milderungen ein.

7) Die Büßenden wurden in gewisse Classen eingetheilt, welche, obgleich nach Zeit und Ort verschieden, von der alten Kirche genau beobachtet wurden.

8) Die Vollendung der gesetzmäßigen Buße führte zwar wieder in die Kirchen-Gemeinschaft zurück, war aber dennoch keine völlige restitutio in integrum. Wenigstens machte der geistliche Stand hiervon eine Ausnahme.

9) Die Strenge der Kirchenbuße ist zwar zuweilen übertrieben und der Kirche in mancher Hinsicht nachtheilig geworden, und hat daher auch schon in den früheren Zeiten Tadel und Widerspruch gefunden; dennoch ist der Vortheil und Gewinn, welchen sie der Kirche brachte, überwiegend. In den Zeiten der Verfolgung und des Abfalls, wo sich diese Strenge am meisten zeigte, verdient die Kirche, welche von außen beschränkt und bedrückt, in ihrem Innern die strengste Buß-Zucht übte, einen hohen Grad von Achtung und Bewunderung.

Bei der näheren Erörterung dieses Gegenstandes wird hauptsächlich auf folgende Punkte zu sehen seyn:

I. Ursprung und Alter der Kirchen-Buße.

II. Vom Object der Buße; oder von den Vergehungen, auf welche die Kirchen-Buße gesetzt war.

III. Verschiedene Classen der Büßenden.

IV. Von den Pflichten und Leistungen der Büßenden; oder von den verschiedenen Arten und Graden der Buße.

V. Von der Wieder-Aufnahme der Büßenden.

I.

Ursprung und Alter der Kirchen-Buße.

Es ist wohl vergebliche Mühe, wenn man den Ursprung der christlichen Kirchen-Buße schon im heidnischen Alterthume aufsuchen, und dieselbe aus der allgemeinen Idee von Opfern, Gelübden, Abbüßungen u. s. w., wie sie sich im Homer, Hesiod, den Tragikern u. a. findet, herleiten will. Vgl. Versuch einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchen-Buße unter den Christen; in Flügge's Beitr. zur Gesch. der Religion und Theologie. Th. II. S. 25. Der Ursprung dieser ganzen Einrichtung liegt weit näher und ist offenbar eine Nachahmung oder vielmehr Fortsetzung der jüdischen Synagogal-Verfassung. Wie die christliche Excommunion nichts anders ist, als der jüdische Bann (nach seinen drei Graden, worüber Selden, Vitringa u. a. zu vergleichen sind), so sind auch die Buß-Uebungen von den Leistungen, welche von denen, welche vom Bann losgesprochen werden wollten, gefodert wurden, im Wesentlichen nicht verschieden. Der Hauptunterschied bestand darin, daß der jüdische Bann auch unmittelbare Folgen für's bürgerliche Leben hatte, was bei der christlichen Excommunication nicht der Fall war. Denn es lag dieß weder im Geiste der kirchlichen Gesetzgebung, noch war es mit der Lage und Verfassung der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten vereinbar. Erst in der Folge finden wir in dieser Hinsicht Einiges, was aus dem Judenthume herüber genommen wurde. Aber eben des-

halb mußten sich auch die christlichen Bußen zunächst nur auf die kirchlichen Verhältnisse beschränken. Uebrigens ist das jüdische Bann-Gesetz, welches den Verbannten von der Gesellschaft, und insbesondere von der gemeinschaftlichen Mahlzeit ausschloß, offenbar in die äußerliche christliche Kirche übergegangen, aber nur auf die Theilnahme an den Agapen und der Eucharistie beschränkt worden. Und eben dieß ist ja der Ursprung des Worts excommunicatio d. h. die Entfernung von der Eucharistie. Hierauf beziehet sich 1 Cor. V, 11: τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν — was, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit 1 Cor. X, 16 ff. XI, 20 — 34 lehret, nicht von gewöhnlichen Mahlzeiten, sondern von den Agapen zu verstehen ist.

Wenn es im Baumgarten pr. lin. Antiquit. chr. ed. Semler. Hal. 1766. 8. p. 95 heißt: „Illud facile patet, istam poenitentiam satis differre ab ingenio ejus μετανοίας, quam suasit Johannes, Christus et Apostoli: imitatur enim disciplinam aliquam τοῦ κοσμου τούτου et habet adhuc vestigia vanae illius opinionis, quae ἀξιώματα externa sperabat; refertur certe ad ingentia, quae credebantur μυστήρια, quorum non dissimilis fuit Oeconomia inter Ethnicos" — so ist das Letztere wenigstens in seiner nächsten Anwendung nicht richtig und stehet mit dem, was der Verfasser selbst p. 231 — 234 richtig angeführt hat, im Widerspruch. Das Erstere ist zwar an sich wahr, kann aber nur gegen denjenigen gebraucht werden, welcher zwischen der evangelischen Auffoderung zur Buße (um sich zur Taufe geschickt zu machen) und dieser kirchlichen Disciplinar-Anstalt keinen Unterschied zu machen wüßte.

Daß im A. T. nicht nur von einer Buße, als Gesinnung (Reue über das, was man beging, und Vorsatz der Besserung), sondern auch von einer Buß-Uebung die Rede sey, ist so bekannt, daß es keines besondern Bewei-

fes bedarf. Nicht nur von einzelnen Menschen (z. B. David), sondern auch von ganzen Corporationen und Völkern (z. B. Neh. IX. Jon. III. u. a.) wird erzählt, daß sie Buße gethan durch Fasten, Trauerkleider u. s. w. Eben deshalb wird ja auch das A. T. vorzugsweise eine Predigt der Buße genannt; ja, man hat ja gegen den Sacraments-Charakter der christl. Buße den Grund geltend gemacht, daß die Buße dem Christenthume nicht eigenthümlich angehöre, sondern schon eine Vorschrift und Anstalt des alten Bundes sey! Man hatte also wenigstens Vorbilder in Menge, wenn man auch der christlichen Buße nicht dieselbe Natur, wie der alttestamentlichen, beilegen wollte.

Auch im N. T. kommen mehrere Buß-Exempel vor, von welchen aber schon die Kirchenväter bemerken, daß sie von anderer Art seyen und nur entfernt hieher passen. So erklärt Augustinus, in der oben angeführten Stelle, die Buße (Reue) des Apostel Petrus für eine andere, als die der Büßenden in der christlichen Kirche. Mit der Doppelt-Parabel Luk. XV. beschäftigen sich die Kirchenväter sehr häufig und unterlassen nicht, zu bemerken, daß V. 10 gesagt sey: Es wird Freude seyn vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße thut (ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι); und daß man in dem Exempel vom verlornen Sohne auch die ἐξομολόγησις (V. 18. 19,) nebst andern wichtigen Stücken und Aeußerungen der Buße finde. Dennoch verkennen sie nicht, daß diese Büßende keine solche sind, wie die in der christlichen Kirche geschilderten. Dagegen gehört der vom Apostel Paulus 1 Cor. V, 1—8 und 2 Cor. II, 2 ff. erwähnte Fall recht eigentlich hieher und ist als das erste Beispiel von der öffentlichen Buße eines Christen zu betrachten. Zwar kommt hier das Wort μετάνοια, oder ein ähnliches, nicht vor, und die Buße des excommunicirten Korinthiers wird nicht näher beschrieben; aber der Apostel handelt ganz unbezweifelt von der Ausstoßung und Wieder-Aufnahme eines unwürdigen Mitglie-

des der Korinthischen Gemeine. Ohne hier in eine nähere Erklärung dieser Stelle (1 Cor. V, 1 — 5), welche den Auslegern von jeher so viel Mühe gemacht, einzugehen, mag es genug seyn, zu bemerken, daß die besten Ausleger unter *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ* (V. 5) nichts weiter, als die Excommunication (oder die gänzliche Ausschließung, gleichsam den letzten Grad) verstehen. Gesetzt aber auch, daß, wie Viele annehmen, an eine besondere und außerordentliche Strafe (z. B. Krankheit, Aussatz u. a.) zu denken sey: so wird doch 2 Cor. II, 2 ff. hierauf weiter keine Rücksicht genommen, sondern die Wieder-Aufnahme in die Gemeine als die Hauptsache angegeben. Die Ausschließung geschieht feierlich vor der versammelten Gemeine und im Namen Jesu Christi (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Der Verbrecher wird aus der Gemeine des Herrn, in welche er durch die Taufe eingetreten war und durch welche er sich an Christus verpflichtet hatte (das *συντάσσεσθαι τῷ Χριστῷ*), ausgestoßen und wieder in den vorigen Heiden-Zustand (in's Reich des Satan's und der Dämonen) zurückversetzt. Es ist derselbe Excommunications-Akt, welchen der Apostel 1 Cor. XVI, 22 kürzer und formeller beschreibt. Hier heißt es: *Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, ἤτω ἀνάθεμα, μαρὰν ἀθά.* Der erste Ausdruck *ἀνάθεμα ἤτω* entspricht ganz dem hebräischen Worte חֵרֶם, welches im A. T. gewöhnlich von der Verbannung, Verstoßung, Preisgebung ꝛc. gebraucht wird *). Die syro-chaldäische Formel: *Μαρὰν ἀθὰ* מָרַנָא אֲתָה,

*) Die beiden Ausdrücke *ἀνάθεμα* und *ἀνάθημα* werden zwar in ganz verschiedener Bedeutung (Bau- und Tempel-Gabe, Weih-Geschenk ꝛc.) gebraucht, stammen aber offenbar von einer Wurzel, von *ἀνατίθημι* ab. Aber auch der erste Ausdruck scheint sich von der ursprünglichen Bedeutung: auf- oder ausstellen nicht zu entfernen, sobald man sich des Anathema als die öffentliche Bekanntmachung des Namens der Verbannten denkt. Eine Publication des Namens ad valvas publicas, ad patibulum u. s. w.

was Hesychius ganz richtig durch ὁ κύριος ἦλθεν übersetzt (wogegen die andere von ihm gegebene Uebersetzung εἶδον τὸν κύριον, als wenn es von ראה, vidit, herkäme, unrichtig ist), war wohl ebenfalls eine schon bekannte (nach Lightfoot, Buxtorf u. a. war Μαραναθα dem hebr. Schammatha, welches die Benennung des dritten Bann-Grades war, ähnlich); aber der Apostel giebt ihr offenbar eine von Judaismus abweichende Deutung. Ueber den Verbannten wurde der Fluch ausgesprochen — eine Gewohnheit, welche im Judenthume so häufig vorkommt und im A. T. (z. B. 5 Mos. 31. 32. Ps. 59. 109 u. a.) ihren Grund hatte. Der Stifter der christlichen Religion aber lehret: Segnet, die euch fluchen ꝛc. und die Apostel versichern, daß die Christen nicht mehr κατάρας τέκνα seyen (2 Petr. II, 14. Galat. III, 10. 13). Wie hätte also ein christliches Excommunications-Decret von einer jüdischen Verwünschungs-Formel begleitet seyn können! Durch die Formel: Maran ata (der Herr kommt!) wurde das Urtheil dem Herrn, welcher zum Gericht kommen wird, überlassen.

Der Apostel verlangt von den Korinthiern nur die Ausschließung des Blutschänders. Er soll nicht länger ein Mitglied der Gemeine bleiben. Dieß sagen die Worte V. 2. ἵνα ἐξαρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο ποιήσας und V. 13: καὶ ἐξαρεῖτε [al. ἐξάρατε] τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ganz deutlich. Ueber ihn selbst will er nicht richten, sondern das Richter-Amt Gott überlassen: τι γάρ μοι (heißt es V. 12) τοὺς ἔξω (die Nicht-Christen, zu welchen der ausgestoßne Verbrecher nun zu zählen war) κρίνειν· οὐχὶ τοὺς ἔσω (d. h. die Activ-Mitglieder) ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει [al. κρινεῖ, judicabit.]

Aus 2 Cor. II, 1 — 11 ersieht man, daß die Gemeine den Blutschänder, wo nicht schon wieder aufgenommen hatte, doch wieder aufzunehmen wünschte;

und der Apostel billiget dieß und bezeuget darüber seine Freude. Er hält die an ihm vollzogene Strafe für hinlänglich (ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτίμια αὕτη *) und freuet sich, daß sie auch von der Mehrzahl der Gemeinglieder (ὑπὸ τῶν πλειόνων, was Manche ohne Grund durch: die Aeltesten übersetzen) dafür gehalten werde, und daß sie das gewirkt, was sie sollte, nämlich Anerkennung der Schuld und Reue und Traurigkeit (λύπη). Die Reception sollte erfolgen, damit der Gestrafte nicht ein Raub der Verzweiflung werden möchte (μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος). In den folgenden Worten: Διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην, liegt unstreitig etwas mehr, als bloß: affirmare meum in eum (quem reprehendendo moerore affeci) amorem (wie Bretschneider Lex. man. T. I. p. 626 annimmt). Durch κυρόω wird sonst immer eine Ermächtigung, Autorisation rc. ausgedrückt, und bei ἀγάπη scheint, wie schon Semler vermuthet, die Anspielung auf die ἀγάπας (Liebesmahle), wovon im ersten Briefe gehandelt wurde, nicht fern zu liegen.

Diese Hauptstelle des N. T. über die Kirchen-Buße ist in mehr als einer Hinsicht wichtig. Wir bemerken darüber nur Folgendes: 1) der Apostel überläßt die Aus-

---

*) Ἐπιτιμία hat nicht bloß B. d. Weish. III, 10, sondern auch im Philo entschieden die Bedeutung von Strafe. Warum sie aber, wie Bengel, Leutwein u. a. wollen, bloß ein Verweis seyn soll, läßt sich nicht einsehen. Es ist die Ausschließung, welche nicht bloß angedrohet, sondern auch vollzogen wurde. Wollte man sich an die bei den Profan-Griechen gewöhnliche Bedeutung halten, wornach ἐπιτιμία (als Gegensatz von ἀτιμία) das volle Bürger-Recht (jus civitatis) bedeutet, so müßte man das Ganze von der restitutio in integrum verstehen. Vielleicht könnte man ein Wortspiel mit ἐπιτιμία und ἀτιμία annehmen.

schließung des Verbrechers der Gemeine. 2) Er nennt sie eine Strafe (ἐπιτιμία vgl. oben); aber er unterscheidet sie nicht nur von einer bürgerlichen Bestrafung (wie Beyer jüdischen Bann), sondern auch von einem göttlichen Straf-Gerichte. Es ist nicht von einem Gottes-Urtheile, sondern von einem Gesellschafts-Beschluß und einer Sicherungs-Maßregel, um Aergerniß und Vorwurf zu verhüten, die Rede. 3) Von einer Buß-Uebung, weder über die Art und Weise, noch über die Dauer derselben, wird nichts Näheres gesagt; aber es würde sehr unrecht seyn, wenn man aus diesem Stillschweigen auf den Mangel derselben schließen wollte. Da der Apostel im ersten Briefe mit so viel Nachdruck auf die Bestrafung des Verbrechers dringet und den Korinthiern selbst Vorwürfe über ihre lange Zögerung und Unschlüssigkeit macht, so würde er sich im zweiten Briefe gewiß nicht so nachsichtig, zufrieden gestellt und erfreut äußern, wenn nicht der Verbrecher hinlängliche Beweise von Reue und Besserung an den Tag gelegt hätte. Der λύπη erwähnt er ja auch ausdrücklich; und diese Traurigkeit darf man doch gewiß nach des Apostels eigner Aeußerung 2 Cor. VII, 10 erklären: ἡ γὰρ κατὰ Θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον κατεργάζεται. Denn hier hat man ja sogar auch das Wort: μετάνοια! Wie diese Traurigkeit geäußert worden, ist nicht gesagt; genug, daß sie vorhanden war und von der Gemeine und vom Apostel als hinlänglich (ἱκανὸν) erklärt wurde.

Die vorhin erwähnte Erklärung von μαρὰν ἀθα veranlaßt zu einer Bemerkung, welche von dem schon angeführten Verf. des Aufsatzes in Flügge's Beytr. zur Gesch. der Rel. u. Theologie Th. II. S. 12 ff. über den Einfluß, welchen die Vorstellungen der Kirchenväter von dem bevorstehenden Welt-Ende auf die Strenge der Kirchen-Buße gehabt haben, gemacht werden. Allerdings war die Furcht vor dem jüngsten Tage,

besonders in der Periode vom V — VII Jahrhunderte, fast allgemein; und es ist entschieden, daß Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus u. a. hieraus ein vorzügliches Motiv zur Buße herleiteten und „daß die Furcht vor dem nahen Welt=Ende den leichtsinnigen Barbaren ein ungestümer Mahner zur Buße wurde" (S. 24). Auch hat der Verf. richtig bemerkt, daß diese Vorstellung besonders durch die fast allgemein gelesenen Sibyllinischen Bücher verbreitet wurde und daß namentlich Lactantius sie daraus geschöpft und weiter fortgepflanzt habe. Allein er hätte bemerken sollen, daß diese Vorstellung schon aus der h. Schrift selbst in die Kirche übergegangen sey. Denn obgleich der Apostel Paulus 1 Thessal. V, 1 ff. die Fragen: wenn der Herr kommen werde, zurückweiset (*περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*) und sich mit der Versicherung, daß der Herr gewiß und unerwartet (*ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ*) kommen werde: so leidet es doch keinen Zweifel, daß er die Zukunft des Herrn als bald bevorstehend erwarte. Vgl. G. W. Meyer's Entwickelung des paulin. Lehrbegr. S. 186 ff. vgl. S. 284. — Aber auch der Apostel Petrus stimmt hiermit ganz und fast wörtlich überein, wie besonders aus 2 Petr. III, 2 ff. erhellet. Insbesondere verdienen die Worte Aufmerksamkeit 2 Petr. III, 9: *Οὐ βραδύνει ὁ κύριος τῆς ἐπαγγελίας — — — ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι* — womit die Worte V. 14: *ταῦτα προσδοκῶντες, σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ*, zu verbinden sind.

Bei solchen Aeußerungen des N. T. wird es begreiflich, daß die Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Herrn zum Welt=Gerichte unter den Christen allgemein seyn und einen besondern Einfluß auf gewisse kirchliche Handlungen haben mußte. So ist es gewiß nicht ohne

eine solche Beziehung, wenn der Apostel Paulus von einer Taufe εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ (Röm. VI, 2 — 11 u. a.) redet, und wenn das Tauf-Symbol auf die Wiederkunft Christi hinweiset. Die Oster-Vigilie ward in der alten Kirche mit Beziehung auf die Zukunft Christi zum Welt-Gerichte gefeiert. S. Lactant. instit. divin. lib. VII. c. 19. und Hieronym. Comment. in Matth. XXV. Vgl. Denkwürdigk. Th. I. S. 134 — 85. Bei der Eucharistie soll nicht nur des Todes und der Auferstehung des Herrn gedacht werden, sondern dieses Sacrament soll auch gefeiert werden bis daß er kommt (1 Cor. XI, 26). Es ist schon längst von den Auslegern bemerkt worden, daß sich dieses ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ auf die Erwartung der Zukunft Jesu zum Welt-Gerichte beziehe. Es ist ein Lieblings-Gedanke der Alten, daß nur der Bußfertige mit Freudigkeit vor dem Welten-Richter bestehen, die Unbußfertigen aber zur Hölle verdammt werden. Auch rückwärts bis auf das patriarchalische Zeitalter ward die Wirkung der Buße ausgedehnt und gelehrt, daß Adam nur durch Buße wieder mit Gott versöhnt ward. Tertull. de poenit. c. 11. u. a.

Was aber auch immer die Ursache gewesen seyn möge, so viel ist gewiß, daß wir über keinen Theil der religiösen und kirchlichen Handlungen und Gebräuche in den ersten drei Jahrhunderten so viele Abhandlungen und Nachrichten finden, als gerade über die öffentliche Buße. Selbst über Taufe und Abendmahl sind die Nachrichten weit sparsamer; ja, man kann ohne Uebertreibung behaupten, daß wir über den Gesammt-Gottesdienst der alten Christen überhaupt nicht so oft und ausführlich belehrt werden, als über den einzigen Buß-Artikel. Allerdings liegt hierin auch ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man auf Uebungen der Gottseligkeit und Werke der Buße überhaupt legte; aber gewiß lag auch noch ein besonderer apologetischer Zweck zum Grunde. Und zwar scheint dieß sowohl in einer äußerlichen, als

innerlichen Beziehung der Fall zu seyn. Zur ersteren möchte die Absicht gehören, den Heiden recht anschaulich zu machen, daß es den Christen mit der gefoderten Sitten-Reinheit Ernst sey und daß es der Kirche nicht um eine große Menge von Mitgliedern, sondern um eine kleine Zahl unbescholtener und erprobter Bekenner zu thun sey. Die Strenge der Büß-Gesetze mußte Viele abschrecken, sich zu einer Religion zu bekennen, welche an ihre Bekenner solche Foderungen machte. Viele mußten lieber zum Juden- oder Heidenthume zurückkehren, als sich einer so langen und beschwerlichen Buß-Zucht, und noch dazu ohne zuverlässige Hoffnung eines erwünschten Erfolgs, zu unterwerfen. Die zweite Beziehung möchte in den Montanistischen, Novatianischen und Meletianischen Streitigkeiten zu suchen seyn. Die katholische Kirche hatte sich hierbei theils gegen die ihr von den Dissidenten zum Vorwurf gemachte allzugroße Nachsicht und Gelindigkeit zu rechtfertigen, theils gegen die Gefahren eines Rigorismus der Disciplin, welcher der Religion Jesu den Charakter einer düstern Melancholie und Menschenfeindlichkeit zu geben drohte, zu verwahren. Hierbei kann indeß noch immer auch auf die Arcan-Disciplin Rücksicht genommen werden, welche schon frühzeitig in der Kirche einheimisch zu werden anfing. Taufe und Abendmahl wurden nicht nur als Mysterien gefeiert, sondern man vermied auch möglichst, von ihnen in öffentlichen Schriften zu handeln und die dabei üblichen Gebräuche näher zu beschreiben — was wir von Epiphanius und Chrysostomus besonders bezeugt finden. Die Buße aber gehörte so wenig in diese Kategorie, daß man ihr vielmehr, aus mehreren Gründen, den höchsten Grad der Oeffentlichkeit zu geben suchte. Die Buße war es, wodurch die Christen sich vorzüglich auszeichnen wollten. Ja, man möchte behaupten, daß sie von den Alten schon aus dem Grunde kein sacramentum sey genannt worden, weil sie nicht in se-

creto geschehen sollte. Bloß die Absolutions-Formel, im Namen des dreieinigen Gottes, ward als Theil der Arcan-Disciplin betrachtet. Die ἐξομολόγησις aber behauptete stets, ihrer Etymologie gemäß, die größte Oeffentlichkeit.

Schon die apostolischen Väter handeln sehr häufig von der Buße, und zwar nicht bloß als einer moralischen Eigenschaft und Religions-Pflicht, sondern auch als einer kirchlichen Anstalt. Diesen Unterschied giebt Tertull. de poenit. c. 8. so an: Poenitentia secunda — — ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Von der letztern ist hier die Rede. Statt aller kann Hermas dienen, in dessen Pastor manche Eigenthümlichkeiten über diesen Punkt vorkommen. Da diese Schrift, welche auch nach der neuesten gelehrten Untersuchung von D. Gratz (Disquisit. in Pastorem Hermae. P. I. 1820. 4. p. 9) zwar nicht vom apostolischen Hermas, aber doch schon aus dem zweiten Jahrhundert herrührt, in der alten Kirche in so großem Ansehen stand, daß sie der h. Schrift fast gleich gesetzt (fere scriptura nannte sie Tertullianus) und öffentlich vorgelesen wurde, so verdient, was darin über die Buße geäußert wird, eine besondere Aufmerksamkeit. Eigentlich ist in der ganzen Schrift die Lehre von der Buße und Sünden-Vergebung das Haupt-Thema; aber vorzugsweise wird im zweiten Theile, welcher den Titel Praecepta führet, davon gehandelt. Gleich Eingangs wird eines himmlischen Buß-Botens (Nuntii poenitentiae) gedacht. Dieser Buß-Bote ist ein Engel, dessen Geschäft es ist, die in Sünde verfallenen Christen zur Buße zu leiten und darin zu stärken (wie P. III. simil. 6 — 8 wiederholt gesagt wird). Es ist eine ganz ähnliche Vorstellung, wie die vom Engel des Friedens (ἄγγελος τῆς εἰρήνης oder ἐπὶ τῆς εἰρήνης) in dem alten Kirchen-Gebete, welches Chrysostomus commentirt; oder wie die vom Angelus

orationis beim Tertullianus. Vgl. Denkwürdigk. Th. V. S. 153 — 54. S. 189. S. 383. Kommt doch bei unserm Hermas selbst (P. I. vis. 4.) ein über die Thiere gesetzter Engel, Namens Hegria (was aus Dan. IV, 14 entlehnt seyn soll), vor!

Dieser Buß-Engel nun belehret den Hermas (P. II. mand. 4.): daß zwar die Taufe die eigentliche und wahre Buße sey (wie sie denn auch Cyprianus u. a. mortem peccatorum nennen), daß aber dennoch für diejenigen, welche nach der Taufe den Versuchungen des Satans unterlegen und gesündiget haben, noch Raum zur Buße gegeben werde; aber nur einmal (unam poenitentiam habet). Weiterhin (P. III. simil. 6.) wird gesagt: daß für die frechen Sünder keine Wiederherstellung zu hoffen sey (non est per poenitentiam regressus ad vitam). Gott gestattet nur denjenigen Buße, deren Bekehrung er vorhersah: quorum viderat Dominus puras mentes futuras, et servituros ei ea totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam: at quorum adspexit dolum et nequitias, et animadvertit ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum, nec rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis.

Daß also dieser Schriftsteller die Buße nur einmal gestatten will, würde ganz der Meinung der orthodoxen Kirche gemäß seyn, wenn sich erweisen ließe, daß er von der öffentlichen Buße (im kirchlichen Sinne) handele. Da dieß aber nicht der Fall und sogar nicht unwahrscheinlich ist, daß er die Buße im allgemeinen moralisch-religiösen Sinne genommen habe. Dadurch verstieß er freilich gegen die Lehre de poenitentia quotidiana. Und daher fügt selbst Bellarmin (de scriptor. eccl. p. 27) dem Lobe des Verfassers noch den Tadel bei: Habet tamen etiam aliqua noxia, ut de unica poenitentia secundum errores Novatianorum, quibus hic liber omnino favere videtur. Aber es kann doch

auch eben so wenig bewiesen werden, daß er die öffentliche Buße ignorirt, und der Meinung der Novatianer und Montanisten, welche den Lapsis die Bußfähigkeit absprechen, beigestimmt habe. Vielmehr widerspricht er ja derselben, wenn er P. III. simil. 8. schreibt: „daß allen die wahre Buße angekündiget werden solle; auch solchen, welche ihrer Uebertretungen wegen nicht verdienen, das Heil zu erlangen.

Wichtiger scheint der kritische Verdacht zu seyn, welcher in Rößler's Bibliothek der K. V. Th. I. S. 31. geäußert wird: „Wenn mir diese Schrift des Hermas über irgend einer Sache verdächtig wird, so wird und ist sie mir es über diesem Gebote (de unica poenitentia). Es sollte ein großes Wunder seyn, wenn man sich in den nachfolgenden Montanistischen und Novatianischen Streitigkeiten nicht sehr stark darauf berufen hätte, wenn sie schon vorhanden und in so großem Ansehen gewesen wäre." Aber aus diesem Stillschweigen darf um so weniger viel gefolgert werden, da wir ja über diese Streitigkeiten im Ganzen doch nur unvollständige Akten besitzen. Der Verfasser gehörte ja, nach der gegebenen Erklärung, vielmehr zu den Gegnern dieser beiden Partheien. Tertullianus aber, welcher die Schrift des Hermas kannte und citirte, war in Ansehung dieses Gegenstandes selbst kein — Montanist.

Der eben erwähnte Tertullianus hat sich nicht nur in einer Monographie de poenitentia, sondern auch in mehreren Stellen seiner Abhandlungen so ausführlich über diesen Gegenstand erklärt, daß man daraus allein schon einen sicheren Schluß auf das Daseyn einer förmlichen Buß-Anstalt im zweiten Jahrhundert machen kann. In dem Apologet. c. 39 beschreibt er die öffentliche Buße im Allgemeinen mit folgenden Worten: Ibidem etiam, exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos

de Dei conspectu, summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Das Letztere beziehet sich insbesondere auf die Ausschließung von der Eucharistie. Die Worte futuri judicii praejudicium können der apostolischen Vorstellung von μαρὰν ἀθὰ zur Erläuterung dienen. Aber auffallend ist es, daß wir bei diesem Kirchenvater zwei verschiedene Ansichten über die Kirchen-Buße finden. In der eben angeführten Abhandlung de poenitentia (Opp. T. II. p. 614 seqq. ed. Oberth.) lehrt er zwar, daß eigentlich die Taufe die wahre Buße und zur Sünden-Vergebung hinlänglich sey, daß aber Gott, aus Erbarmen gegen das den Versuchungen des Satans ausgesetzte Geschlecht der Frommen, noch eine zweite Rückkehr gestatte. Er drückt dieß, nachdem er zuvor gewarnt, die göttliche Gnade ja nicht zur Sicherheit und Sorglosigkeit zu mißbrauchen, c. 7. mit folgenden Worten aus: Haec igitur venena ejus (das Gift der Sünde und des Satans) providens Deus, clausa licet ignoscentiae janua et intinctionis sera obstracta, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo Poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat: sed jam semel, quia jam secundo. Sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est? Im folgenden Kapitel (c. 8.) giebt er die Erklärung: Hujus igitur poenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administratur. Is actus, qui magis vocabulo Graeco exprimitur et frequentatur, Exomologesis (ἐξομολόγησις), qua delictum Domino nostrum confitemur: non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. Itaque Exomologesis prosternendi et hu-

milificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem; de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, illa, quae peccavit, tristi tractatione mutare. Ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animae causa. Plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, Presbyteris advolvi, et aris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Haec omnia Exomologesis, ut poenitentiam commendet, ut de periculi timore Dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro Dei indignatione fungatur, et temporali adflictatione aeterna supplicia, non dicam, frustetur, sed expungat.

Von den hier angegebenen Buß-Uebungen wird späterhin zu handeln seyn. Die ἐξομολόγησις wird hier, nach einem in der alten Kirche nicht ungewöhnlichen Sprachgebrauche, von dem Inbegriff aller zur Buße gehörigen Stücke, wodurch dieselbe an den Tag gelegt wird, verstanden. Der Hauptpunkt ist, daß T. niemand von der öffentlichen Buße ausschließt (was besonders c. 4. mit den deutlichsten Worten gelehrt wird), diese aber nur einmal gestattet. Er ist also hierin ganz in Uebereinstimmung mit der alten katholischen Kirche, welche eben diese beiden Sätze vertheidigte. Von diesen Grundsätzen aber gehet er in der Schrift de pudicitia (besonders c. 2—6) ganz ab. Denn da schließt er die Moechos et fornicatores von der Buße aus.

Dieses Widerspruchs wegen wollten manche Gelehrte die erste Abhandlung lieber für unächt erklären. Rigaltus aber hat (Opp. Tert. p. 120) die Aechtheit hinlänglich erwiesen. Tertullianus schrieb sie vor seinem Uebertritte zum Montanismus, dessen übertriebene

Strenge in der Schrift de pudicitia ausgedrückt wird. Auch Beyer (de magno circa poenitentes rigore. Lips. 1759. p. 16) urtheilt: T. sey als Montanist: disciplinae austerioris tenacissimus. Auch Hr. D. Neander (Geist des Tertullianus. Berlin 1825. 8. p. 220 ff.) findet in der Schrift de poenitentia den klaren Beweis, daß T. damals noch kein Montanist war. Aber wenn man auch mit Rössel u. a. annehmen wollte, daß er sie nach seinem Uebertritte geschrieben habe, so würde doch so viel gewiß seyn, daß T. wenigstens in diesem Punkte von den Montanisten abwich. Die Parthei der Tertullianisten, welche noch Augustinus kannte, unterschied sich ja in mehreren Stücken von den Montanisten, mit welchen sie im Allgemeinen harmonirte. Man kann daher mit Grund sagen: „Es ist, als wenn T. absichtlich die milderen Grundsätze gegen die strengere Parthei vertheidigen wollte."

Der karthagische Bischof Cyprianus vertheidiget dieselben Grundsätze wider die Novatianer, welche den Abgefallenen zwar nicht die göttliche Gnade und einige Seligkeit absprechen (wenigstens ist dieß nicht bestimmt zu erweisen, obgleich es ihnen Schuld gegeben wurde), aber ihnen doch nicht die Wohlthat der zweiten Buße und der Wiederaufnahme in die Kirchen-Gemeinschaft erweisen wollten. Er handelt von dieser Streitfrage in seinen Schriften de Lapsis und de bono patientiae. Die Exhortatio ad poenitentiam ist weiter nichts, als ein biblisches Spruch-Register über die Stellen der h. Schrift, welche zur Buße ermahnen. Die Confessio sive Poenitentia Cypriani gehört nicht dem Karthag., sondern dem Antiochenischen Märtyrer Cyprianus an. Dagegen findet man in unsers Cyprian's Briefen einen sehr ausführlichen Unterricht über diesen Gegenstand und sie gehören unter die Haupt-Documente, weil darin eine Menge von Casual-Fragen vorkommen. Vorzugsweise gehören hieher Epist. X. XIII. XXV. XLVI. XLVIII. LIV u. a. Die

zuletzt erwähnte Ep. LIV (ad Cornelium de pace Lapsis danda. Opp. T. I. p. 136 seqq. ed. Oberth.) ist als eine Collectiv-Erklärung der Afrikanischen Kirchen-Vorsteher von besonderer Wichtigkeit. Die milderen Grundsätze, wozu sie sich, ohne zu große Gelindigkeit, bekennen, bezeugen besonders die Worte: Ne igitur ore nostro, quo pacem negamus, quo duritiam magis humanae crudelitatis, quam divinae et paternae pietatis opponimus, oves nobis commissae a Domino reposcantur: placuit nobis, sancto Spiritu suggerente, et Domino per visiones multas et manifestas admonente, quia hostis imminere praenuntiatur et ostenditur, colligere intra castra milites Christi, examinatis singulorum causis, pacem Lapsis dare, imo pugnaturis arma suggerere; quod credimus vobis quoque paternae misericordiae contemplatione placiturum. Quod si de collegis aliquis extiterit, qui urgente certamine pacem fratribus et sororibus non putat, dandam, reddet ille rationem in die judicii Domino vel importunae censurae, vel inhumanae duritiae suae" etc.

Aber nicht bloß in der alten afrikanischen und lateinischen Kirche finden wir die Kirchen-Buße, sondern sie existirte auch auf dieselbe Art in der orientalischen Kirche. Clemens Alex. Stromat. lib. II. c. 13. sagt, mit Beziehung auf den Hermas (aus dessen Schrift er eine ganze Stelle anführt), daß es nach der Taufe nur noch eine Buße gebe, und daß die spätern Aeußerungen der Buße (συνεχεῖς καὶ ἐπαλλήλοι ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασι μετανοίαι) nicht diesen Namen verdienen. Sodann wird hinzugesetzt: Δόκησις τοίνυν μετανοίας, οὐ μετάνοια, τὸ πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην, ἐφ' οἷς πλημμελοῦμεν πολλάκις. Die Meinung des Origenes wird in Dupin nov. Biblioth. T. I. p. 216 mit folgenden Worten angegeben: Ex ecclesia pellebantur ii, qui post baptismum crimina publica perpetrabant,

et in suis contra Celsum libris observet, homines esse praepositos, qui fidelium moribus prospicerent. Semel tantum, idque raro, poenitentia concedebatur. Excommunicatio maxima erat poena ecclesiastica; non tamen dubitabant, quin injuste excommunicati servari possent. Vgl. p. 350 — 51.

Das frühe Daseyn einer förmlichen Buß-Anstalt aber beweiset am besten das öffentliche Gebet für die Büßenden, welches in den Constitut. Apostol. lib. VIII. c. 8. u. 9. vgl. Denkwürdigkeiten Th. V. S. 162 ff. enthalten ist. Aber auch die Synodal-Beschlüsse von Illiberis, Arelate, Ancyra und Neo-Cäsarea (sämmtlich aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts), welche zum Theil sehr strenge Grundsätze aufstellen, setzen das Daseyn und die Allgemeinheit der kirchlichen Buß-Anstalt im zweiten und dritten Jahrhundert außer Zweifel. Vgl. Fuchs Bibliothek der Kirchen-Versammlungen Th. I. S. 43 — 44. 45 — 50. 403 ff.

II.

Vom Objekt der Buße; oder von den Vergehungen, auf welche die Kirchen-Buße gesetzt war.

Da die öffentliche Buße sich nur auf diejenigen bezog, welche aus der Kirchen-Gemeinschaft ausgeschlossen waren, und da die Buße keine Sünden-Vergebung bei Gott, sondern nur Aussöhnung mit der geärgerten Gemeine und Wiederaufhebung der auferlegten Kirchen-Strafe zur Absicht hatte, so konnte sie auch nur bei offenbaren Vergehungen Statt finden. Dieß sollte durch die alte Sentenz: de occultis non judicat ecclesia, ausgedrückt werden. Die Alten sagen

ausdrücklich: daß die Kirche bloß das gegen sie begangene Unrecht, auf bezeugte Reue und Buße, vergebe, die Sünden-Vergebung selbst aber Gott anheimstelle. So sagt Cyprianus (epist. XLVI. Opp. T. I. p. 107), nachdem er den ganzen Buß-Proceß des Presbyters Maximus und seiner Buß-Genossen beschrieben: Quapropter Maximum presbyterum locum suum agnoscere jussimus. Ceteros cum ingenti populi suffragio recepimus. Omnia autem remisimus Deo omnipotenti, in cujus potestate sunt omnia reservata. Derselbe bemerkt Epist. LV. p. 138: Nos, in quantum nobis et videre et judicare conceditur, faciem singulorum videmus, cor scrutari et mentem perspicere non possumus. De his judicat occultorum scrutator et cognitor cito venturus, et de arcanis cordis atque abditis judicaturus. Obesse autem mali bonis non debent, sed magis mali a bonis adjuvari, etc. Noch deutlicher sagt dieß Bischof Firmilianus in Epist. ad Cyprianum (ep. Cypr. LXXV. p. 257): qua ex causa necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur, lapsis quoque fratribus, et post lavacrum salutare a Diabolo vulneratis per poenitentiam medela quaeratur: non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur, et Domino plenius satisfacere cogantur. Auch in Cypriani ep. XVII. p. 47. wird das dare pacem (i. e. receptio in communionem) ausdrücklich von der göttlichen Sünden-Vergebung unterschieden. Eben so finden wir es in den meisten alten Schriftstellern. Erst in den spätern Zeiten fing man an, beide Begriffe zu verwechseln.

Auf diese Vorstellung von der Buße beziehet sich die

gleichbedeutende Benennung Disciplina, Orandi disciplina, Patientiae disciplina, deifica disciplina und andere Ausdrücke, welche beim Tertullianus und Cyprianus so oft vorkommen. Auch Satisfactio und satisfacere werden bekanntlich in diesem Sinne und von dem, was man thun muß, um den Anfoderungen der Kirche zu genügen und ihre verlorne Gunst wieder zu erlangen. Am gebräuchlichsten ist aber die Benennung Poenitentia canonica geworden d. h. die Buß-Uebungen, welche durch die Synodal- und Episcopal-Verordnungen, und Canones poenitentiales hießen, gefodert wurden. Durch diese Canones, worunter die Arelatensischen, Ancyranischen u. a. ein besonderes Ansehen erlangten, wurden die Fälle bestimmt, welche für die Kirchen-Buße geeignet waren.

Wenn man die Ursachen der Excommunication und die Gründe kennet, aus welchen die Taufe verweigert wurde, so ist man in der Regel auch mit den Fällen bekannt, welche zur Kirchen-Buße qualificirten. Denn es findet hier offenbar ein Wechselverhältniß Statt. Wie es nur eine Taufe (unum baptisma) gab, so auch nur eine Buße (una poenitentia i. e. regressus ad baptismum); nur mit dem Unterschiede, daß man zuweilen nach der Taufe gar keine Buße mehr gestatten wollte — was der Grundsatz der Montanisten, Novatianer und Meletianer in Ansehung der vom Christenthume Abgefallenen war.

In der Sprache der alten Kirche werden unter den Buß-Candidaten gewöhnlich die Lapsi d. h. die zum Heidenthume zurück getretenen Christen, verstanden. Wenn dieß manche Schriftsteller (z. B. Fuhrmann im Handwörterb. Th. I. S. 25) bloß auf die in der Decianischen Verfolgung Abgefallenen beschränken, so ist zwar so viel richtig, daß in dieser Zeit der Abfall am häufigsten vorkam; aber wie es schon früher Lapsos gegeben hatte, so erhielten auch späterhin noch gar Viele diesen Namen.

Ja, er wurde auch auf die Häretiker, ja sogar auf alle Arten von Lasterhaften ausgedehnt — ein Sprachgebrauch, welchen man in mehrern Synodal-Beschlüssen und beim Gregor. M. findet. S. Du Cange Glossar. s. v. Lapsi. Nach der Etymologie konnte freilich jeder Irrende und Fehlende Lapsus genannt werden — nach der Stelle Jacobi III, 2: πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. Es kommt aber hierbei weniger auf die Etymologie, als den Sprachgebrauch, an.

Aber es ist eben so wenig richtig, wenn man Lapsus und Apostata (ἀποστάτης), Abgefallene und Abtrünnige als Synonime nimmt, obgleich von Seiten der Etymologie so viel nicht dagegen zu erinnern wäre. Obgleich die Theodosianischen Gesetze die Apostaten bloß im Allgemeinen durch: hi, qui ex Christianis Pagani facti sunt; oder: qui sanctam fidem prodiderunt et sanctum baptisma profanarunt, bezeichnen — so wird bei der Apostasie immer theils der Begriff der Freiwilligkeit des Abfalls, theils der Beharrlichkeit bei demselben und der verweigerten Rückkehr vorausgesetzt. Daher hat schon Bingham (Orig. T. VII. p. 282) ganz richtig bemerkt: „Aliud genus Apostatarum illi erant, qui sponte sua ad Paganismum deficiebant, posteaquam aliquamdiu fidem chr. erant professi. Hi a vulgo sic dictis Lapsis in hoc discrepabant, ut isti (vulgo sic vocati Lapsi) per vim et ex metu atque terrore persecutionis deficerent: hi autem ex proprio instinctu et arbitrio libero, ex fastidio religionis et amore Paganismi, quem religione Christi, cum sine vexatione in ea perseverare possent, anteferebant. Et quemadmodum isti ad ecclesiam redire solebant, simulac opportuna eis oblata esset occasio, ita hi plerumque per omnem vitam ecclesiae communionem fugiebunt; Es scheint aber, daß man auch noch die Geburt und Erziehung im Schooße der christlichen Kirche hinzudenken müsse. Wenigstens finde ich den Namen

eines Apostaten keinem anderen, als solchem beigelegt, und vom Kaiser Julianus kann der vollständige Begriff abstrahirt werden.

Beim Lapsus dagegen wird weniger auf bösen Willen und Vorsatz, als auf Schwäche der menschlichen Natur gesehen. Daher wird der Abfall vorzugsweise als ein ἥττημα, πνεῦμα ἀστήρικτον, delictum carnis, hauptsächlich aber als eine Verführung des Satan's vorgestellt. Außer Tertullianus, Cyprianus u. a. ersieht man dieß am besten aus dem Gebete für die Büßenden Constitut. Apost. lib. VIII. c. 8. 9. Ueberdieß ist immer die conditio sine qua non die Bereitwilligkeit und Fertigkeit zur Buße.

Daß übrigens nicht alle Abgefallene nach ein und demselben Maßstabe beurtheilt und behandelt wurden, erhellet schon aus den verschiedenen Classen, worein wir sie in der alten Kirche eingetheilt finden. Die Vornehmsten darunter waren folgende:

1.) Die Libellatici d. h. solche Christen, welche sich zur Zeit der Verfolgung von der heidnischen Obrigkeit (in der Regel vom kaiserlichen Procurator, Ducenarius genannt, Cyprian. ep. LXVII.) eine Sicherheits-Karte (libellum securitatis s. pacis) zu erkaufen gewußt hatten, worin ihnen entweder bezeuget wurde, daß sie keine Christen (wenn sie es gleich noch heimlich waren oder blieben), oder daß sie von den Opfern dispensirt wären. Obgleich Cyprianus der einzige alte Schriftsteller ist, der von ihnen unter diesem Namen handelt, so haben doch die verschiedenen Aeußerungen, welche man besonders Epist. LII. p. 122 seqq. und Epist. XXXI. p. 75. findet, Veranlassung zu verschiedenen Erklärungen und Streitigkeiten zwischen Baronius, Pfanner, Doddwel, Fell u. a. gegeben. Vgl. Frick de libellaticis und Beyer de magno vet. eccl. circa poenitentes rigore. Lips. 1759. 4. p. 19 seqq. Man kann nämlich ep. XXXI. die Worte: qui se ipsos infideles

illicita nefariorum libellorum professione prodiderant etc. allerdings auch so erklären, daß sich diese Christen vor der heidnischen Obrigkeit selbst als Abgefallene angegeben und also ihren Abfall gleichsam zum Protokoll gegeben hätten (wenn sie auch Christen blieben). Indeß ist diese Verschiedenheit von keiner großen Wichtigkeit und die Hauptsache dürfte hier die seyn, daß Cyprianus die Libellaticos für die weniger Schuldigen erklärt, und zur Wieder-Aufnahme nachdrücklich empfiehlt. Er sagt unter andern ep. LII. p. 123: Cum ergo inter ipsos, qui sacrificaverunt, multa sit diversitas, quae inclementia est et quam acerba duritia, libellaticos cum iis, qui sacrificaverunt jungere? Quando is, cui libellus acceptus est, dicat: Ego prius legeram et Episcopo tractante cognoveram, non sacrificandum idolis, nec simulacra servum Dei adorare debere; et idcirco, ne hoc facerem, quod non licebat, cum occasio libelli fuisset oblata, quem nec ipsum acciperem, nisi ostensa fuisset occasio, ad magistratum vel veni, vel alio eunte mandavi, Christianum me esse, sacrificare mihi non licere, ad aras Diaboli me venire non posse, dare me ob hoc praemium, ne quod non licet, faciam etc. Dann zeigt C. noch, wie nachtheilig es für die Familien-Verhältnisse werden müßte, wenn man einen solchen Libellaticus zur Kirchen-Buße nicht zulassen wollte.

2.) Sacrificati, oder Christen, welche den Götzen geopfert hatten. Die Kirche machte allerdings einen Unterschied, ob dieß freiwillig oder aus Zwang und Verführung geschehen sey, und bestimmte für Letztere eine mildere Buße. Daß aber alle Sacrificati, wegen des offenbaren und zum Aergerniß gereichenden Götzendienstes, strenger beurtheilt wurden, als die Libellatici, erhellet schon aus der zuletzt angeführten Stelle Cyprian's, womit noch Ep. LV. ep. LXVII und de lapsis p. 338 seqq. vgl. Pfanner Observat. eccl. P. I. Obs. 3. zu vergleichen ist. Zuweilen werden auch noch Thuri-

ficati (Weihrauch-Streuer), als geringster Grad der Idololatrie, von den Sacrificatis unterschieden, ohne daß man eine Verschiedenheit in der Buß-Behandlung findet. S. Pertschens Vers. einer Kirchenhist. III. Jahrh. S. 458.

3.) Wenn die in der Diocletianischen Verfolgung zuerst vorkommenden Traditores als die Verwerflichsten unter allen Abgefallenen geschildert werden, so hat dieß seinen Grund theils in der größern Allgemeinheit dieser Sünde, theils in der größern Gefahr, welche daraus für die Kirche und ihre Mitglieder entstand. Den Ursprung des Namens, welcher auch im Allgemeinen Verräther bedeuten könnte, erklärt Augustinus (de baptismo contr. Donatist. lib. VII. c. 2) so: Post Cypriani mortem XL. et quod excurrit annis peractis traditio codicum facta est, unde coeperunt appellari Traditores. Aber es wäre unrichtig, wenn man Codices bloß von Exemplaren der h. Schrift verstehen wollte. Die Auslieferung derselben ward allerdings von den Verfolgern auch gefodert, weil diese (auf Hierokles Rath) die einst von Antiochus gegen die Juden vollzogene Maßregel (1 Maccab. I, 59 ff.) auch auf das auf h. Schrift gegründete Christenthum anwenden und dasselbe also (ohne Blutvergießen, wie Lactantius sagt) mit der Wurzel ausrotten wollten — eine Maßregel, welche später vom Kaiser Julianus wiederholt wurde. Aber es ist auffallend, daß selbst Mosheim (de rebus Christ. ante Constant. M. p. 923 seqq.) nur an die h. Schrift denkt, da doch auch an die Kirchen-Bücher (Agenden, Matrikeln, Seelen-Register ꝛc.) und an die heiligen Geräthe (vasa sacra) zu denken ist. Dieß ergiebt sich am deutlichsten aus Concil. Arelat. I. a. 314. can. 13: De his, qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur, vel vasa Domini, vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicunque eorum in actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoventur.

Die nomina fratrum sind die Namen-Listen, die διπτυχα ζοντων, Tauf-Register, woraus die heidnische Obrigkeit den ganzen Personal-Status der Christen, welchen diese geheim zu halten pflegten, authentisch erfuhr.

Alle Lapsi wurden als solche betrachtet, welche sich des Verbrechens der Idololatrie entweder mittelbar oder unmittelbar schuldig gemacht, deshalb ausgeschlossen und zur Buße bereit waren. Wenn man zuweilen auch die Mörder (homicidas) und Ehebrecher (moechos) unter die Lapsos rechnete, so geschah dieß theils nach dem biblischen Sprachgebrauche, theils nach der Vorstellung, daß diese drei Laster, welche vorzugsweise delicta capitalia et canonica hießen, eine Collectiv-Uebertretung und Verletzung der Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst seyen. Die πορνεία und μοιχεία insbesondere ward, nach dem Vorgange des A. u. N. T., als eine Theilnahme am Götzendienste angesehen und daher auch immer mit der Idololatrie in Verbindung gesetzt. So in dem Apostel-Decrete Apostg. XV, 29. u. 1 Cor. VI, 9 ff. In der letztern Stelle, welche überhaupt hier von besonderer Wichtigkeit ist, wird die πορνεία als eine schwere Sünde gegen Gott und sich selbst (ὁ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει) geschildert.

Die Montanisten waren gegen die delicta carnis am strengsten und verweigerten solchen Verbrechern die Buße, oder doch die Wieder-Aufnahme. Dieß sucht Tertullian. de pudicit. c. 3 seqq. aus mehrern Gründen zu rechtfertigen. Er sagt c. 4: Ceterum si adulterium et si stuprum dixero unum erit contaminatae carnis elogium. Nec enim interest nuptam alienam, an viduam quis incusset, dum non suam foeminam etc. Zuletzt fügt er hinzu: Reliquas autem libidinum furias impias et in corpore et in sexus ultra jura naturae, non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra. Vergl. c. 19, wo es heißt: Horum ultra exorator Christus non erit,

haec non admittet omnino; qui natus ex Deo fuerit; non futurus Dei filius, si admiserit. In der Schrift ad uxorem lib. II. c. 3. rechnet er auch die Ehe eines Christen mit einem heidnischen Gatten unter die Hurerei. Seine Worte sind: Haec cum ita sint, fideles gentilium matrimonia subeuntes, stupri reos esse constat et arcendos ab omni communicatione fraternitatis ex literis Apostoli dicentis cum ejus modi nec cibum sumendum etc. Diese rigoristischen Grundsätze aber wurden von der katholischen Kirche nicht angenommen. In der Schrift adv. Marcion. lib. IV. c. 9. giebt er septem maculas capitalium delictorum an; und diese sind: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Doch sagt er hierbei nichts von der poenitentia secunda, sondern redet nur von der expiatio per lavacrum i. e. baptismum.

Schon früher in der Archäologie der Taufe, Th. VII. S. 91—94. S. 130—135 sind die Gesetze der alten Kirche, welche gewisse Personen und Lebensarten von der Taufe ausschlossen und dieselbe nur nach strenger Prüfung und Vorbereitung erlaubten, mitgetheilt und beurtheilt worden. Auf diese Gesetze ist hier um so mehr zurückzuweisen, da die darin erwähnten Personen und Verhältnisse ein besonderes Objekt der Kirchen-Buße sind. Solche gleichsam unter Bedingung Aufgenommene (Concil. c. 62. Illib. setzt fest: ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita, ut ulterius non revertantur. Quod si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia) konnten allerdings strenger beurtheilt und den Relapsis gleich geachtet werden. Auch geschah dieß von der strengern Parthei, welche ihnen keine zweite Buße und auf keinen Fall die Absolution angedeihen lassen wollte. Aber auch gegen diese Sünder bewies die katholische Kirche eine größere Milde, wie schon der Kanon des Concil. Carthag. III.

c. 35 beweiset: Ut scenicis atque histrionibus, ceterisque hujusmodi personis vel apostaticis, conversis, vel reversis ad Dominum gratia vel reconciliatio non negetur.

III.

Verschiedene Classen der Büßenden.

Schon das Daseyn derselben beweiset, daß die Zahl der Büßenden in der alten Kirche sehr bedeutend gewesen seyn müsse. Dieß kann auch nicht befremden, wenn man weiß, daß die meisten Buß-Candidaten Abgefallene waren und daß die Zeiten der Verfolgungen und Gefahren das eigentliche Beförderungs-Mittel des Abfalls und der Verläugnung wurden. Späterhin waren diese Fälle äußerst selten und hörten zuletzt fast ganz auf. Aber auch ohne Verfolgung standen die alten Christen in mannichfaltigen Berührungen mit dem Heidenthume, und daraus erzeugten sich gewisse Arten und Formen der Vergehungen, welche der Kirchen-Disciplin weit häufiger Beschäftigung gaben, als in den spätern Zeiten, wo es nach der Regel ging: cessante causa, cessat effectus.

Beim Tertullianus und Cyprianus, welche doch die beiden Haupt-Schriftsteller über die Kirchen-Buße sind, findet man von Classen der Büßenden noch keine Spur. Sie müssen also zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden gewesen seyn, da sich nicht wohl annehmen läßt, daß sie diesen ihnen so nahe liegenden Punkt würden unberührt gelaßen haben; so daß hier die bekannte Regel: e silentio etc. nicht füglich anzuwenden ist. Es läßt sich auch wahrscheinlich machen, daß und warum damals die Zahl der Abgefallenen noch nicht so groß seyn konnte, und daß erst die Nachwirkungen der Decianischen, hauptsächlich

aber die Diocletianischen Bedrückungen, wie die Martyrologien, so auch die Poenitentiaria (wie man späterhin in Rom sagte) so sehr bereicherten *).

Der älteste Schriftsteller, welcher Classen anführt, ist Gregorius Thaumaturgus (vom J. 244 bis gegen 270 Bischof von Neucäsarea). Seine Epistola canonica wird zwar, nach Morinus und Dodwell, gewöhnlich für unächt oder interpolirt gehalten; allein die dafür angeführten Gründe dürften, bei einer unpartheyischen Kritik, schwerlich als entscheidend angesehen werden **). Gesetzt aber auch, daß Gregorius nicht Verfasser sey, und daß der letzte Kanon, wodurch vier Buß-Stufen bestimmt

---

*) Schon Bona (rer. liturg. lib. I. c. 17) bemerkt: Observant eruditi, in scriptis Tertulliani, Cypriani et aliorum patrum, qui ducentis et quinquaginta annis post Christum floruerunt, nullam reperiri poenitentium in varias classes distinctionem, sive Episcoporum prudentiae commissa tunc fuerit, sive revera post Novati haeresin inceperit, quod probabilius existimo. Vergl. Bingham. Orig. VIII. p. 110.

**) Die Argumentation aus dem Stillschweigen des Tertullianus und Cyprianus (welcher fast gleichzeitig gewesen), worauf sich Dodwell Dissert. Cyprian. VI. §. 8. beruft, ist, obgleich sonst nicht unbedeutend, hier doch unzulässig. Schon Du Pin nov. Bibl. auctor. eccl. T. I. p. 287 urtheilt: Nemo de hujus sancti Epistola Canonica in sexto generali Concilio citata et a Balsamone relata dubitat. Omnia vetustatis habet argumenta, quae in hisce monumentis desiderari possunt."

Aber eine andere Frage ist: ob der letzte (XI.) Kanon, welcher die Classification enthält, von Gregorius Th. herrühre, oder von einer spätern Hand zugesetzt worden. Dieß ist die Meinung von Morinus, Du Pin, Tillemont u. a. Auch Rößler (Bibl. der K. V. Th. IV. S. 264) bemerkt: „Ich glaube nicht, daß dieser Kanon hierher gehört. Es ist auch eigentlich kein Kanon, sondern eine Erklärung der Stufen, oder der Wörter, womit die Stufen der Kirchenbuße ausgedrückt worden sind. Dieß ist vielmehr die Anmerkung eines alten Scholiasten, die man hernach mit abgeschrieben und unter dem Text gesetzt hat, und woraus Andere einen eigenen Kanon gemacht haben. Man hat in der Kritik unzählige Exempel dieser Art."

werden, diesem kanonischen Briefe von einer spätern Hand beigefügt worden, so ist doch so viel gewiß, daß im vierten Jahrhundert diese Classification der Büßenden angenommen und als etwas Bekanntes vorausgesetzt wird. Dieß geschieht Concil. Ancyran. a. 314. can. 4—6. 9. Concil. Nicaen. a. 325. can. 11 — 14. Concil. Laodic. can. 2. 19. 34. 35. Auch in Basilii M. Ep. can. ad Amphilochium, worin man anderweitige Beziehungen auf Gregor. Thaumat. Epistola canon. findet, werden can. XXII. die vier Buß-Grade ganz übereinstimmend angegeben. Bei so entschiedenen Zeugnissen kann die Frage: ob diese Classification schon in der letzten Hälfte des III. Jahrhunderts oder erst im IV. Jahrhundert gemacht wurde? von keiner großen Erheblichkeit seyn. Genug, daß wir sie schon im Anfange des IV. Jahrhunderts in der kirchlichen Praxis finden, und daß die Zeitverhältnisse uns eher auf eine frühere, als spätere Einführung hinweisen.

Diese vier Classen, oder Grade, oder Stationen (stationes) der Büßenden aber werden auf folgende Art dargestellt und bezeichnet:

I. *Πρόσκλαυσις*, fletus s. luctus. Die Büßenden auf dieser Stufe hießen die **Weinenden** (*προσκλαίοντες*, flentes). Sie mußten, nach Gregor. Thaumat. Epist. canon. c. XI stehen: *ἔξω τῆς πύλης τοῦ εὐκτηρίου· ἔνθα ἑστῶτα τὸν ἁμαρτάνοντα χρὴ τῶν εἰσιόντων δεῖσθαι πιστῶν, ὑπὲρ αὐτοῦ εὔχεσθαι.* Von dem Stehen oder Knien vor der Thüre, von dem fußfälligen Bitten an die Geistlichen und Glaubigen, daß sie durch ihre Fürbitte Vergebung und Aussöhnung bewirken möchten, und andern Demüthigungen, handeln auch Tertull. de poenit. c. 9. de pud. c. 13. Basil. can. 22. Ambros. ad virg. laps. c. 8. Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 28. und Socrat. h. e. lib. III. c. 13. Wenn Concil. Nic. c. 11. 12. und Concil. Ancyr. c. 4 seqq. der *πρόσκλαυσις* nicht erwähnen, so rührt dieß, wie

schon Bingham. Or. VIII. p. 111. richtig bemerkt hat, wohl daher, daß man diesen Demüthigungs-Akt, welchen auch Hieron. ep. 30. ad Ocean. so beschreibt, nur als eine Einleitung und Vorbereitung, oder als eine Vor-Buße betrachtete.

Ueber die Benennung χειμάζοντες oder χειμαζόμενοι, und ob es hiemantes, oder Daemoniaci s. Energumenos bedeute, sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Vgl. Bingham. Or. VIII. p. 182—85. Baumgarten's Erläuter. der chr. Alterth. S. 225. Schon Zonaras in den Scholien ad Canon. Ancyran. XVII. gestehet, daß er keine Entscheidung zu geben wisse. Indeß dürfte doch die Meinung wahrscheinlicher seyn, daß der Name daher entstand, weil die Energumeni (wenigstens eine gewisse Gattung derselben) und Poenitentes in prima statione gar nicht in die Kirche gelassen, sondern vor derselben (oder ἔξω τῆς πύλης) und unter freiem Himmel zubringen mußten. Es ist dasselbe, was Tertull. de pudic. c. 4. von den unnatürlichen Verbrechern sagt: non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus. Auch ist der Ancyranische Kanon dieser Erklärung gewiß weit günstiger, als der erstern. Denn es heißt: τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας, ἤτοι λεπρώσαντας, τούτοις προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος, εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι. Die alte latein. Version drückt dieß freilich so aus: Eos, qui irrationabiliter versati sunt, et qui leprosi sunt, vel fuerunt, praecepit sancta Synodus inter eos orare, qui Spiritu periclitantur immundo; allein man sieht leicht, daß, wenn χειμαζόμενοι auch sonst die angenommene Bedeutung spiritu immundo periclitari) wirklich hat, diese doch nicht in den Zusammenhang paßt. Unter den ἀλογευσαμένοις (Vernunftlose, Verrückte) sind die ἐνεργούμενοι, δαιμονιαζόμενοι u. s. w. mit begriffen, weil man annahm, daß ihr Wahnsinn von den sie besitzenden Dämonen gewirkt werde. Diese also und die Aussätzigen

sollen, wie die erste Classe der Büßenden (oder, nach der obigen Bemerkung, nur die Buß-Präparanden), gar nicht in die Kirche eintreten dürfen *).

II. Ἀκρόασις, auditus. Im Kanon Gregor's heißt es: ἡ ἀκρόασις ἔνδοθι τῆς πύλης, ἐν τῷ νάρθηκι, ἔνθα ἑστάναι χρὴ τὸν ἡμαρτηκότα, ἕως τῶν κατηχουμένων, καὶ ἐντεῦθεν ἐξέρχεσθαι. Ἀκούων γὰρ, φησὶ, τῶν γραφῶν καὶ τῆς διδασκαλίας, ἐκβαλλέσθω, καὶ μὴ ἀξιούσθω προσευχῆς. Dieß wird Basil. can. 75 fast wörtlich wiederholt und nur noch hinzugesetzt, daß die ἀκρόασις ebenfalls drei Jahre (μετὰ τοῦτο ἄλλην τριετίαν) dauern soll, woraus man auf dieselbe Dauer der ersten Station schließen kann. Auch das Concil. Nic. can. 11. und 12. bestimmt ein Triennium für die wahrhaft Bußfertigen, nach dessen Ablauf sie der Theilnahme an dem öffentlichen Gebete (der εὐχὴ τῶν πιστῶν) gewürdiget werden.

Offenbar waren die ἀκροώμενοι (Audientes) in gleichen Verhältnissen mit der ersten Classe der Katechumenen, mit welchen sie auch die gemeinschaftliche Benennung führten. Sie hatten ihren Platz im Narthex oder πρόναος und durften die Schrift-Lectionen und die darüber gehaltenen Lehrvorträge (διδασκαλίας, sonst auch ὁμιλίαι, tractatus u. s. w. genannt) mit anhören. Wenn dieß vorüber war, rief der Diakon: μή τις τῶν ἀκροωμένων d. h. die Katechumenen und Büßenden sollen sich entfernen! Constitut. Apost. VIII. c. 5. Einen gewissen Vorzug und Vorrang scheinen die Katechumenen vor diesen Büßenden gehabt zu haben und vielleicht bestand er darin, daß ihnen die Hände aufgelegt wurden, was bei den Büßenden nicht geschehen zu seyn scheint. Es ist daher wohl zu zuversichtlich gesagt, wenn es in Baumgarten's Erläuter. S. 225 heißt: „Wenn die unterste

*) Die Monographie von Christoph. Sontag: de Hyemantibus. Altdorf. 1705. 4. habe ich nicht erhalten und vergleichen können.

Classe einige Wochen oder Monate lang (??) geprüft worden, hat man ihnen mit einem besondern ritu durch Handauflegung poenitentiam gegeben, von welcher Zeit an sie dem Gottesdienste haben beiwohnen dürfen, ohne doch an dem Gebete Theil zu nehmen, da sie gleich vor dem Gebete abgewiesen werden; Ich habe für diesen Ritus nirgends ein Zeugniß finden können. Ich glaube daher, daß Chr. Beyer (l. c. p. 40) die Sache richtiger vorgestellt habe, wenn er sagt: Quare etiam manus iis nondum impositae; cum oratione enim conjuncta erat χειροϑεσία, qua adhuc indigni censebantur, quam diu in hoc gradu poenitentiae detinebantur." Doch hab' ich mich auch dafür vergeblich nach einem Beweise umgesehen und muß mich daher nur mit der größern Wahrscheinlichkeit und mit dem argumento a silentio (indem bei dem dritten Grade die χειροϑεσία ausdrücklich genannt wird Concil. Laodic. c. 19) begnügen.

Wenn die Lectoren doctores audientium genannt wurden (Denkwürdigk. VI. S. 84), so hatte dieß ohne Zweifel auf diese Doppelt-Classe Beziehung.

III. Die dritte Station hieß ὑπόπτωσις, prostratio, humiliatio. Es ist ein aus Verwechselung herrührender Irrthum Bellarmin's (de poenit. I. c. 22), wenn er dieses Wort durch contemplatio rerum supernarum übersetzt, worüber ihn schon Casaubonus Exercit. in Baron. XVI. p. 488 zurecht gewiesen hat.

Die Büßenden dieses Grades hatten die meiste Aehnlichkeit mit der zweiten Classe der Katechumenen, welche ὑποπίπτοντες oder γονυκλίνοντες (genuflectentes) hießen und davon den Namen hatten, daß sie bei dem öffentlichen Gebete anwesend bleiben durften, demselben aber knieend beiwohnen mußten. Daß die Büßenden, welche ebenfalls und eben deshalb γονυκλίνοντες genannt wurden, den Katechumenen verwandt waren, sagen die sämmtlichen Canones; zugleich aber gehet auch aus denselben ein gewisser Unterschied hervor. Er bestand in Folgendem:

1.) Im Concil. Laodic. c. 19. wird den Katechumenen der Vortritt vor den Büßenden zugesprochen: περὶ τοῦ, δεῖν ἰδίᾳ πρῶτον μετὰ τὰς ὁμιλίας τῶν ἐπισκόπων καὶ τῶν κατηχουμένων εὐχὴν ἐπιτέλεισθαι, καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τοὺς κατηχουμένυς, τῶν ἐν μετανόια τὴν γίνεσθαι, καὶ τούτων προσελθόντων ὑπὸ χεῖρα καὶ ὑποχορησάντων, οὕτως τὰς εὐχὰς τῶν πιστῶν γίνεσθαι τρεῖς u. s. w. Eben so bei Gregor. Th., wo man aber die Worte: μετὰ τῶν κατηχουμένων ἐξέρχηται, nicht, wie unrichtig geschieht, cum Catechumenis, sondern post Catechumenos übersetzen muß, indem die Construction von μετὰ (post) mit dem Genetiv gar nicht ungewöhnlich ist und auch im N. T. gefunden wird. Baumgarten (S. 226) hat die Ordnung umgekehrt angegeben, wozu kein hinlänglicher Grund vorhanden zu seyn scheinet.

2.) Diese Station dauerte für die Büßenden viel längere Zeit, als für die Katechumenen. Das Concil. Nic. c. XI. bestimmt für die Audientes Poenitentes drei Jahre; für die Substratos aber sieben: καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται. Aus dem Concil. Ancyr. c. 21. scheint zu erhellen, daß sie zuweilen noch länger, oder wohl gar die ganze Lebenszeit auf dieser Station zubringen mußten. Wegen dieser längern Dauer scheint der Sprachgebrauch, wornach dieser Grad vorzugsweise ἡ μετάνοια und die Büßenden οἱ ἐν μετανοίᾳ gemacht wurden, entstanden zu seyn.

IV. Die vierte Station führet den Namen ἡ σύστασις, consistentia, statio. Sie bestehet, nach Gregorius Th. darin: ἵνα συνίσταται τοῖς πίστοις, καὶ μὴ ἐξέρχεται μετὰ τῶν κατηχουμένων. Die Emphasis ruhet auf συνίσταται und beziehet sich auf den Vorzug, beim Gebete der Glaubigen (εὐχὴ τῶν πιστῶν) zu stehen, im Gegensatze des Knieens. Die Katechumenen wurden vor dem Anfange dieses Gebetes entlassen; aber die Pönitenten durften bleiben, ohne jedoch an der

unmittelbar darauf folgenden Communion Theil zu nehmen. Dieß wird Concil. Nicaen. c. 11 so ausgedrückt: *δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς, κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.* Das Concil. Ancyr. c. 4. setzt ebenfalls zwei Jahre fest: *εὐχῆς τε μόνης κοινωνῆσαι ἔτη δύο, καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον.* Ob aber die *συνιστάμενοι* bei der Feier der Communion selbst zugegen bleiben durften, oder nach Beendigung des Gebetes eben so wie die Katechumenen vor dessen Anfange, die Kirche verlassen mußten, ist nicht ganz klar, obgleich die Worte der obigen Synodal-Beschlüsse für das Letztere zu sprechen scheinen.

Uebrigens fiel bei den Büßenden der Grund weg, aus welchem die Entfernung bei den Katechumenen gefodert wurde. Denn diese durften, nach dem Ausdrucke der alten Kirche, noch nicht *ἐπόπται τῶν μεγάλων μυστηρίων* seyn. Die Büßenden aber waren ja schon früher in dieselben eingeweiht, und ihre Strafe bestand jetzt nur noch in der Entbehrung.

Würde aber das Erstere angenommen, so könnte Bellarmin's (de poenit. lib. I. c. 22. p. 1052) und Cave's (Primit. Christ. lib. I. c. 8) Annahme einer fünften Buß-Station gar wohl gerechtfertiget werden, und die von Bingham (Orig. VIII. p. 109) u. a. dagegengemachten Einwendungen würden sich, aus diesem Gesichtspunkte die Sache betrachtet, ohne Mühe beantworten, und der angebliche Widerspruch zwischen perfecte et imperfecte communicantibus leicht beseitigen lassen. Die Worte des Gregorius Thaumat.: *τελευταῖον ἡ μέθεξις τῶν ἁγιάσματων* können allerdings so verstanden werden, daß ihnen nunmehr endlich die Gegenwart im Heiligthume bei der Eucharistie gestattet werde. Aber auch bei der wirklichen Communion, zu welcher sie, nach der bestehenden allgemeinen Observanz, erst nach der in der Kar-Woche empfangenen Absolution zugelassen werden konnten, wurde wahrscheinlich doch noch ein Un-

terschied (z. B. des Knieens, des zuletzt, oder besonders Communicirens u. s. w.) beobachtet — wovon sich ja auch noch in spätern Zeiten, selbst bei den Protestanten, Spuren finden. Warum übrigens Bellarmin für diesen fünften Grad die Benennung μέστωσις i. e. expletio, gewählt habe, ist nicht wohl abzusehen. Der Kanon des Gregorius, auf welchen er sich doch beruft, würde nur zu dem von ihm gebrauchten μέθεξις i. e. participatio, berechtigen.

Uebrigens darf man nicht glauben, daß man diese hier näher beschriebenen Grade zu allen Zeiten mit ganzer Strenge beobachtet habe. Wenn gleich zu Cyprian's Zeiten der Bischof nicht allein über die Buße entscheiden konnte, so hing doch auch damals schon viel von der Art und Weise ab, wie er die Sache ansah und vortrug. Spätere Kirchen-Gesetze aber ermächtigten die Bischöfe zur Abkürzung oder Verlängerung der Buße. Vor allen gehöret hieher Concil. Ancyr. c. 5, wo, nach Aufzählung der Stufen und Dauer der Buße hinzugefügt wird: τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρω πεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα, ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω. Dieses Gesetz wird auch in den Constitut. Carolin. lib. VII. c. 294 u. a. bestätiget. Es ist der gesetzliche Grund von der oft freilich gemißbrauchten indulgentia; und die sogenannte indulgentia paschalis hatte ihre besondere Beziehung auf die Büßenden und deren Stationen.

IV.

Von den Pflichten und Leistungen der Büßenden; oder von den verschiedenen Arten und Graden der Buße.

Bingham (VIII. p. 117 — 128) hat diesem Abschnitte die Ueberschrift gegeben: De cerimoniis in admissione Poenitentium ad agendam publicam poenitentiam observatis, et de ratione agendi eam in ecclesia — wodurch dieser Gegenstand gewiß recht gut bezeichnet wird. In der gehaltreichen Schrift von Chr. Beyer: de magno vet. eccl. circa Poenitentes rigore. Lips. 1759. 4. wird derselbe Cap. II. p. 47 mit viel Einsicht abgehandelt und es ist ein besonderes Verdienst, daß der Verf. nicht nur auf die verschiedenen Zeiten, sondern auch auf die darin oft bedeutend von einander abweichenden Kirchen-Systeme eine besondere Rücksicht genommen hat. Er handelt: I. De disciplina Ecclesiae Orientalis. II. De disciplina Eccl. Occidentalis, primum Hispaniensis. III. Ecclesiae Romanae. IV. Ecclesiae Africanae. V. De disciplina circa poenitentes Clericos. VI. De indulgentia poenitentibus facta. VII. De poenitentium absolutione. VIII. De disciplina circa relapsos. In der Geschichte der Entstehung und Ausbildung der Kirchen-Buße, in Flügge's Beitr. zur Gesch. der Rel. und Theol. Th. II. 1798. 8. ist auf die besonderen Buß-Uebungen wenig Rücksicht genommen und überhaupt zur Aufhellung dieses Gegenstandes wenig geleistet worden, obgleich die allgemeinen Bemerkungen viel Gutes und Freimüthiges enthalten.

Eine allgemeine Bemerkung, welche man voraus-schicken muß, bestehet darin: daß alle Kirchen-Buße freiwillig und nicht erzwungen war. Bloß in Paciani epist. III. ad Sympr. (Bibl. Patr. ed. Bigne. T. I. p. 314) findet man: Quare sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus, seu veniam

poenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus. Aber der hier gemeinte Buß-Zwang gehet theils auf den allgemeinen Befehl der h. Schrift: μετανοεῖτε, theils auf die Ordnung und Stufen-Folge der Bußübungen, welcher sich derjenige, welcher sich einmal zur Buße gemeldet, unterwerfen wollte. Der Entschluß zur Buße war frei, aber nicht die Art und Weise der Büße. Die Regel wird also durch diese Stelle nicht verändert. Es war von jeher Princip und Observanz in der Kirche, daß die Sünder so wenig zur Buße genöthiget werden sollten, daß man es nicht einmal für erlaubt hielt, sie anzubieten, oder dazu einzuladen. Er mußte sie suchen, und um Aufnahme unter die Büßenden bitten. Keiner durfte sich eigenmächtig unter die Büßenden stellen, sondern erst dann, wenn er sich beim Bischofe oder dem dessen Stelle vertretenden Presbyter angemeldet und von diesem die Erlaubniß und Vergünstigung erlangt hatte. Die Montanistischen und Novatianischen Streitigkeiten gaben die nächste Veranlassung zur größten Strenge in Ansehung dieses Punktes. Aber auch die ganze erste Station der Buße sollte als eine fortwährende Bitte um Zulassung zur Pönitenz angesehen werden, weshalb sie ja von Mehrern, wie schon oben erwähnt ist, nur für eine Vor-Schule der Buße gehalten wurde.

Die Foderungen aber, welche an die Büßenden in der Regel, gemacht wurden, bestanden hauptsächlich in folgenden:

1.) Jeder Büßende, auch wenn ihm der Eintritt in die Kirche erlaubt war, mußte auf das Vorrecht der Glaubigen, beim Gottesdienste zu stehen (standi in oratione), Verzicht leisten, und demselben stets knieend beiwohnen. Bloß die letzte Station, wenn er der Reception entgegenging, konnte ihn davon frei machen.

2.) Die ihnen zur Pflicht gemachte Traurigkeit sollte sich hauptsächlich durch ein offenes, öffentliches Sünden-Bekenntniß an den Tag legen.

Dieses Bekenntniß sollten sie nicht bloß einmal und gleichsam als Buß-Initiative, dem Bischofe und den Geistlichen, bei welchen sie sich zur Pönitenz meldeten, sondern auch vor der ganzen Gemeine, unter Seufzen, Weinen und Wehklagen, ablegen. Sie mußten, so lange sie auf der ersten Station waren, wiederholt diese Lamentationen anstimmen und die Glaubigen um Gebet und Fürbitte, daß sie unter die Büßenden zugelassen würden, anflehen. Cyprianus (epist. XLVI. pag. 107) hat eine vollständige Deprecations-Formel mitgetheilt, wornach die übrigen beurtheilt werden können. Vgl. Cyprian. de laps. p. 325 — 26. Der Thränen, Seufzer und Klagen erwähnen auch fast alle Buß-Canones.

3.) Die ganze Buß-Zeit hindurch mußten alle Zeichen der Freude, Kleider-Putz, Haarschmuck u. s. w. verbannt bleiben. Wenn man Buße im Sack und in der Asche foderte, so wurde diese biblische Foderung nicht bloß im metaphorischen und allegorischen, sondern im buchstäblichen Sinne genommen. Dieß sagen nicht nur die Canones (z. B. Concil. Tolet I. c. 2. III. c. 12. Agath. c. 15 u. a.), sondern auch die von den alten Schriftstellern angeführten Buß-Exempel. So berichtet Euseb. hist. eccl. lib. V. c. 28 vom Bekenner Natalis: *ὥστε ἕωθεν ἀναστῆναι, καὶ ἐνδυσάμενον σάκκον, καὶ σποδὸν καταπασάμενον μετὰ πολλῆς σπουδῆς, καὶ δακρύων προσπεσεῖν* etc. Von der vornehmen Büßerin Fabiota meldet Hieron. ep. 30 epit. Fab.: Quis hoc crederet, ut saccum indueret, ut errorem publice fateretur, et tota urbe spectante Romana, ante diem Paschae in Basilica Laterani staret in ordine Poenitentium? Vgl. Tertull. de poenit. c. 9: De ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare. Statt Saccus (welches nach Augustin. Enarrat. in Ps. 29. c. 2 ein Rock von Ziegen-Haaren ist) sagte man auch entweder ganz gleichbedeutend, oder doch wenig verschieden,

Cilicium (der grobe, härne Buß=Kittel). So Ambros. ad virgin. lapsam c. 8: Totum corpus incuria maceretur, cinere adspersum, et opertum cilicio. Vgl. Cyprian. de laps. p. 344 — 45: Agite poenitentiam plenam, dolentis ac lamentantis animi probate moestitiam. — — Orare oportet impensius, et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrimosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere, in cinere et cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum, nullum jam velle vestitum, post Diaboli cibum malle jejunium, justis operibus incumbere, quibus peccato purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur etc.

Die Meinung einiger katholischen Gelehrten, daß das Bestreuen des Hauptes mit Asche allein während der Quadragesimal-Fasten, oder am ersten Tage derselben Statt gefunden und daß daher dieser Tag den Namen dies cinerum (Asch-Tag, Äscher=Mittewoch) erhalten, läßt sich nicht vertheidigen, wie schon Bingham (Or. T. VIII. p. 119 — 121) ausführlich gezeigt hat. Sein Resultat ist: Neque dies cinerum olim primus dies jejunii quadragesimalis fuit, usque dum Gregorius M. eum jejunio adderet, ut numerum dierum jejunii efficeret perfecte quadraginta, qui antea tantum triginta sex fuerant. Neque patet, olim tempus imponendi poenitentiam quadragesimalis jejunii exordio fuisse adstrictum; sed poenitentia data est omnibus temporibus, quandocunque Episcopus peccatorem ad eam suscipiendam idoneum judicarit. Ita Ambrosius Theodosium Imperatorem ad poenitentiam admittebat in Natalitiis Christi; et dantur plura alia istiusmodi exempla. Circumstantia igitur temporis, tanquam incerta nec definita, praetereunda est. Tantummodo, quocunque tempore poenitentia imponebatur, peccator vestes suas mutare debebat, et habitum sumere lugubrem, statui

poenitentiali accommodatum. Atque hoc est, quidquid ex ullo veterum canonum, qui de poenitentiae circumstantiis loquuntur, concludi potest. Dabei kann jedoch immer die Meinung bestehen, daß während der Quadragesimal-Fasten, an deren Ende die Absolution zu erfolgen pflegte, die Uebungen und Zeichen der Buße am strengsten beobachtet würden, und daß auch der erste Tag der Fasten, (oder caput jejunii), wenn er auch nicht derselbe war, wie bei uns, hauptsächlich davon den Namen dies cinerum erhielt.

4.) Das Abscheeren der Haupt-Haare und des Bartes wurde, als Zeichen der Traurigkeit, desto strenger gefodert, da man schon in den Gesetzen und Beispielen des A. T. eine Auffoderung dazu fand. Das Concil. Toletan. III. c. 12 fodert: quicunque ab Episcopo poenitentiam postulat, prius eum tondeat, aut in cinere et cilicio habitum mutare faciat, et sic poenitentiam ei tradat. Eben so das Concil. Agath. c. 15: Poenitentes si comas non deposuerint, aut vestimenta non mutarint, abjiciantur. Beim Ambros. ad virg. laps. c. 8 heißt es: Amputentur crines, qui per vanam gloriam occasionem luxuriae praestiterunt. Auch ist bekannt, daß die Tonsur der Geistlichen lange Zeit aus dem Grunde Widerspruch fand, weil sie den alten Kirchen-Ordnungen, daß die Priester langes Haar und Bart tragen sollen (Constitut. Apost. lib. I. c. 3. Epiphan. haeres. LXXX u. a.), entgegen und ein Zeichen der Sclaverei und Pönitenz sey. Erst durch die Mönche wurde sie nach und nach eingeführt.

Für das weibliche Geschlecht war die Auflösung des Haares (solutio comae, sparsi crines) und eine eigene Art von Schleier, welche bei Optat. Milevit. de schism. Donat. lib. II. p. 61. Buß-Schleier (velamina poenitentiae) heißen, verordnet. Das Concil. Tolet. III. c. 12. setzt fest: Si mulier fuerit, non

accipiat poenitentiam, nisi prius aut velata fuerit, aut mutaverit habitum.

5.) Während der ganzen Buß-Zeit waren Waschen, Salben, Baden, Theilnahme an Gastmählern und allen auch noch so unschuldigen Vergnügungen und Lustbarkeiten, verboten. Als besondern Grund finden wir in Paciani paraenes. ad poenit. Bibl. Patr. ed. de la Bigne T. IV. p. 317, Sozom. hist. eccl. lib. VII. c. 16. u. a. angeführt: daß dergleichen Dinge und Genüsse nur für Glückliche und Fröhliche, aber nicht für diejenigen sich schicken, welche durch ihre Sünden den Zorn Gottes und die Verachtung der Glaubigen auf sich gezogen.

6) Wenn die Buß-Gesetze auch die eheliche Umarmung und den Beischlaf untersagten, weil Unterdrückung und Tödtung der Fleisches-Lust der Hauptzweck der Buße seyn sollte (vgl. Hieronym. in Joel. c. 2. Ambros. de poenit. lib. II. c. 10), so lag darin zugleich auch ein Verbot der Heirath, welches auch das Concil. Arelat. II. c. 21. ausdrücklich ausspricht. „Wer sich mit einer Person, welche der Kirchen-Buße unterworfen ist, verheirathet, soll gleichfalls excommunicirt werden.“ Aber eine besondere Schwierigkeit trat ein, wenn bei Eheleuten der unschuldige Gatte in diese Entsagung nicht einwilligen und den ehelichen Rechten nicht entsagen wollte. Die erwähnte Synode zu Arles (welche in's J. 448 oder 451 gesetzt und von Manchen bezweifelt wird, vgl. Fuchs Bibl. der Kirchenversammlung, Th. IV. S. 569) setzt can. 21 fest: Conjugalis poenitentia non nisi ex consensu danda. Zu diesem Kanon macht Bingham (VIII. 126) die Anmerkung: „Hoc videtur fundari supposito, quod poenitentes, durante poenitentiae suae tempore, abstinere ab usu conjugii debuerint; et si pars innocens noluerit consentire, nulla vis cogere eos potuerit. Nam leges matrimonii potiores sunt omnibus regulis, quae de publicae disci-

plinae exercitio ab ecclesia ferri unquam possunt." Der Kanon beweiset aber auch, außer der aufmerksamen Rücksicht auf die Rechte des Ehestandes, die auch aus andern Maßregeln nicht zu verkennende Absicht der Kirche, die Buße lieber zu erschweren, als zu erleichtern.

7.) Wenn die bisher angeführten Foderungen mehr negativer, oder privativer Art waren, so fehlte es dagegen auch nicht an positiven Erfodernissen, welche nicht sowohl als Verbote, sondern vielmehr als Gebote zu betrachten waren. Es gehören dahin hauptsächlich folgende:

a.) Die Büßenden mußten sich bei jedem Gottesdienste einfinden und demselben entweder vor oder in der Kirche beiwohnen. Sie hatten nicht die Freiheit der Glaubigen oder Katechumenen, wie aus Concil. Carthag. IV. c. 82 zu ersehen ist.

b.) Es wurden von ihnen Werke der Liebe und Wohlthätigkeit, besonders aber Freigebigkeit gegen die Armen und reichliche Almosen gefodert. Cyprianus fügt am Schlusse seiner Abhandlung de lapsis (p. 345 — 46) eine sehr eindringliche Ermahnung an die Gefallenen hinzu, um ihnen die Pflicht, ihr Vermögen zur Abbüßung ihrer schweren Sünden zum Besten der Nothleidenden zu verwenden, an's Herz zu legen.

c) Insbesondere wurde von ihnen noch gefodert, daß sie die Geschäfte der Personen verrichteten, welche Parabolani genannt wurden und sich mit der Wartung und Pflege der Kranken (besonders bei ansteckenden Krankheiten und Seuchen), so wie mit der Beerdigung der Verstorbenen beschäftigen mußten. Das Letztere fodert das Concil. Carthag. IV. c. 81 mit deutlichen Worten: Murtuos poenitentes ecclesiae efferant et sepeliant. Doch scheint diese Foderung bloß der Afrikanischen Kirche, wenigstens zu gewissen Zeiten, eigen gewesen zu seyn, weil sich sonst keine Zeugnisse davon finden.

Daß zuweilen sämmtliche Leistungen, welche von den Büßenden gefodert wurden, unter der Benennung ἐξο—

μολόγησις zusammengefaßt wurden, ist bereits bemerkt worden. Alles hieß so, wodurch die Reue über die begangene Sünde und Beleidigung und der Vorsatz, sich Vergebung derselben zu erwerben, an den Tag gelegt wurde. Also nicht bloß Worte (verba), sondern auch Werke (opera) machten das Wesen der ἐξομολόγησις aus. Aber es war natürlich, daß man vorzugsweise das Sünden-Bekenntniß darunter verstand, weil dieses eine bestimmte Erklärung war, wobei nicht, wie bei manchen Handlungen und Werken, eine verschiedene Auslegung und Deutung Statt fand.

V.

Von der Wieder-Aufnahme der Büßenden.

Zwei Punkte sind es, welche hier in nähere Betrachtung kommen und wovon besonders der erste, wegen der darüber entstandenen Meinungs-Verschiedenheit und Streitigkeiten eine nähere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

I. Ueber die verschiedenen Grundsätze, welche man in Ansehung der Wiederaufnahme der Büßenden befolgte.

II. Von der Art und Weise, wie die Reception zu geschehen pflegte.

I.

Ueber die verschiedenen Grundsätze, welche in Ansehung der Wieder-Aufnahme der Büßenden befolgt wurden.

Es ist bereits erwähnt worden, daß hauptsächlich die Montanisten, Novatianer und Meletianer über die öffentliche Buße Grundsätze aufstellten, welche

von der katholischen Kirche, bei allem Eifer für die Vorwurfslosigkeit und Reinheit der Kirche, dennoch nicht angenommen oder auf die Dauer befolgt werden konnten. Diese Grundsätze sind hier in der Kürze zusammenzustellen und mit der Theorie und Praxis der katholischen Kirche zu vergleichen.

I. Die Strenge, welche die Montanisten (worunter hier vorzugsweise die strengere Parthei oder die sogenannten Kataphrygier oder Pepuzianer zu verstehen sind) in Ansehung der Buße bewiesen, hatte offenbar in der hohen Meinung, welche diese Sekte von ihrem geistlichen Berufe und ihrer besonderen Christen-Würde hegte, ihren Grund. Die Spirituales, wie sie sich nannten, sollten in allen Stücken ihre sittliche Vollkommenheit und ihren religiösen Eifer beweisen, und sich dadurch von dem gemeinen Christen-Haufen, welche bei ihnen verächtlich Physiker hießen, auszeichnen. So streng, wie ihre Fasten und Entbehrungen, waren alle ihre Institute. Wie sie bei der Aufnahme viele Schwierigkeiten machten, und die Taufe erst nach langen Vorbereitungen und Prüfungen ertheilten, weshalb sie ja auch die Kinder-Taufe mißbilligten, weil bei derselben keine Vorbereitung Statt finden konnte: eben so waren sie bereit, jeden wieder auszuschließen, welcher sich der Gemeinschaft unwürdig gemacht hatte.

Daß die Montanisten keinem Büßenden die Absolution ertheilt und also eigentlich alle Buße aufgehoben hätten, kann nicht bewiesen werden, und ist also entweder ein Irrthum oder eine Gehässigkeit des Hieronymus, welcher epist. XXXVII (al. LIV) ad Marcell. dieß behauptet. Aus Tertullianus, der, wenn er auch in mehreren Stücken selbstständig blieb, doch hier der zuverlässigste Zeuge bleibt, gehet nur so viel hervor, daß grobe Verbrecher, namentlich diejenigen, welche Abgötterei, Ehebruch und Mord begangen, nie wieder in die Gemeinschaft der Glaubigen aufgenommen werden sollten.

Tertull. de pudicit. c. 12. 19. 21. de fuga pers. u. a. Dieß war nun auch zuverlässig Grundsatz der Montanisten; aber zweifelhaft bleibt, ob sie solche Verbrecher auch von der Buße ausgeschlossen und sie also der Wohlthat des Gottesdienstes gänzlich beraubt haben. Daß dieß von den Hyper-Montanisten geschehen sey, ist nicht unwahrscheinlich, obgleich die eigentlichen Beweise dafür fehlen, und selbst Augustinus und Epiphanius die Kataphrygier deshalb nicht anklagen.

II. Wenn auch der äußerliche Zusammenhang der Novatianer mit den Montanisten (deren Ueberreste in Phrygien sich mit den erstern vereiniget zu haben scheinen (vgl. Gieseler's Lehrbuch der Kirchengesch. Th. I. S. 221) nicht völlige historische Gewißheit hat, so läßt sich doch an der Uebereinstimmung beider Sekten in den Hauptpunkten der Disciplin, besonders der Kirchen-Buße, nicht zweifeln. Die Frage: ob und in wiefern die beiden Karthag. Geistlichen, Novatus und Felicissimus, welche sich ihrem Bischofe Cyprianus zuerst widersetzten, hierin vom römischen Presbyter Novatianus unterstützt wurden, an den Unternehmungen des Letztern gegen den zum Bischof von Rom gewählten Cornelius (als dessen Gegen-Bischof Novatianus auftrat) Antheil nahmen, kann hier um so eher mit Stillschweigen übergangen werden, da in der Folge des Streits dieser Theilnahme weiter nicht erwähnt wird. Die persönlichen Vorwürfe, welche den beiden in Verbindung stehenden Bischöfen Cyprianus (wegen seiner Flucht von Karthago) und Cornelius (welchen Novatianus einen Libellaticus und Theilnehmer am Götzendienste des Trophimus nannte, vgl. Cypriani epist. LII. ep. LV.) gemacht wurden, sind nicht bloß als Zeugniß des damals herrschenden Verläumdungs-Systems, sondern auch deshalb wichtig, weil sie mit der Hauptsache in näherer Verbindung stehen.

Obgleich Novatianus früher die mildere Meinung vertheidiget hatte, wie das von ihm im Namen des Cleri

Romani abgefaßte Sendschreiben an Cyprianus (Epist. Cypr. XXXI vgl. ep. LII) beweiset, so wollte er doch späterhin die Lapsos ohne Ausnahme, und selbst in der Todes-Stunde, nicht wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufnehmen. Auch hob er mit allen Bischöfen und Gemeinen, welche die Lapsos nach vollendeter Buße recipirten, alle Verbindung auf und beschuldigte sie der Theilnahme am Abfall. Durch diese Strenge hoffte er seinen Eifer für's Christenthum, wogegen allerlei Zweifel erhoben wurden (vgl. Fell ad Cypriani ep. LXI. p. 145 ed. Brem.), zu beweisen, und den für seinen Anhang gewählten stolzen Namen: die Reinen (*καθαροί*) zu rechtfertigen. Daß er den Abgefallenen und ihren Helfern die Seligkeit abgesprochen, ist zwar aus seinem Circular-Schreiben geschlossen worden; allein es kann nur in so fern aus seinen Aeußerungen gefolgert werden, als er den Satz: extra ecclesiam nulla salus, auf die aus der Kirche Ausgestoßenen und in's Heidenthum Zurückgesetzten anwendete. Daß die spätern Novatianer bloß die Kirchen-Gemeinschaft meinten, gehet aus der Erklärung des Novatianischen Bischofs Akesius deutlich hervor. Dieser nämlich sagt bei Socrat. hist. eccl. lib. I. c. 10: *οὐ χρὴ τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα ἡμαρτηκότας ἁμαρτίαν, ἣν πρὸς θάνατον καλοῦσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ, τῆς κοινωνίας τῶν θείων μυστηρίων ἀξιοῦσθαι· ἀλλ' ἐπὶ μετάνοιαν μὲν αὐτοὺς προτρέπειν, ἐλπίδα δὲ τῆς ἀφέσεως, μὴ παρὰ τῶν ἱερῶν, ἀλλὰ παρὰ Θεοῦ ἐκδέχεσθαι, τοῦ δυναμένου καὶ ἐξουσίαν ἔχοντος συγχωρεῖν ἁμαρτήματα.* Sonach also ward ihnen zwar nicht die göttliche Gnade und Barmherzigkeit, wohl aber die Verzeihung der Kirche abgesprochen.

Der um dieselbe Zeit entstandene Streit über die Wiederholung der Taufe, so wie über die Ketzer-Taufe stand hiermit in enger Verbindung.

III. Aus demselben Grunde entstand zur Zeit der

Diokletianischen Verfolgung in Aegypten das Meletianische Schisma. Der nichts weniger als exemplarische Meletius, Bischof von Lykopolis in Ober-Aegypten, wollte ursprünglich nur so viel, daß die Abgefallenen nicht eher, als bis die Verfolgung aufgehört, zur Buße zugelassen werden sollten, und hielt sich, als der Bischof Petrus von Alexandrien andere Grundsätze befolgte, für berechtiget, die Kirchen-Gemeinschaft mit den Alexandrinern aufzuheben. Wenn auch die Motive des Meletius nicht die lautersten seyn mochten (was man nach Athanas. Orat. I. in Arian. Apolog. ad Constant. Theodoret. h. e. I. 8 u. a. annehmen muß), so fand der von ihm gefoderte Rigorismus doch großen Beifall und man gab demselben bald eine größere Ausdehnung. Erst durch das Nicen. Concil. ward dieses Schisma beigelegt.

IV. Daß diese Schismatiker, ungeachtet so mancher auf ihnen persönlich haftenden Vorwürfe, dennoch so viel Beifall und Anhang fanden, ist ein offenbarer Beweis, daß die von ihnen befolgten Grundsätze in der Denkart des Zeitalters eine starke Stütze finden mußten. Selbst Tertullianus, sonst so eifrig für die Einheit der Kirche, ward aus Unzufriedenheit mit den römischen Bischöfen Victor und Zephyrinus, zum Uebertritt zur Montanistischen Parthei bewogen, und, wenn auch nicht in allen Stücken ihr zugethan, dennoch durch sie veranlaßt, seine frühere Meinung über die Buße zu größerer Strenge umzuändern (S. oben). Auch Fabius, Bischof von Antiochien, hatte sich schon gewissermaßen zum Novatianischen Schisma hinziehen lassen (*ὑποκατακλινομένῳ πως τῷ σχίσματι*, Euseb. h. e. lib. VI. c. 44. p. 472) und ward bloß durch die Ermahnungs-Schreiben des Cornelius von Rom und Dionysius von Alexandrien (welcher ihm eine rührende Pönitenz-Geschichte und *πολλὰ ἄλλα περὶ μετανοίας* mittheilte) von fernerer Theilnahme abgehalten. Aber auch in Synodal-Beschlüssen jenes Zeitalters findet man die ganze Strenge jener Partheien in Ansehung der

öffentlichen Buße ausgesprochen. Am auffallendsten geschieht dieß in den Beschlüssen der Synode zu Elvira in Spanien (Concil. Illiber. a. 305) can. 1. 2. 6. 7. 8. 10 ff., wodurch alle Götzendiener, Zauberer, Ehebrecher, Blutschänder u. a. von der Wieder-Aufnahme gänzlich ausgeschlossen werden, mit der hinzugefügten Aeußerung: 'Placuit, nec in fine (i. e. vitae) communionem accipere.

Auch ist charakteristisch, daß selbst Cyprianus nicht nur einräumt, daß viele Bischöfe der strengeren Meinung und Observanz zugethan wären, ohne deshalb die Vorsteher und Gemeinen von der laxern Observanz zu verdammen und die Kirchen-Gemeinschaft mit ihnen aufzuheben. Seine Worte sind epist. LII. ad Anton. Opp. T. I. p. 127: Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur, et pax datur. Non tamen idcirco virginitas in ecclesia deficit, aut continentiae propositum gloriosum per aliena peccata languescit ———. Et quidem apud Antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum poenitentiae locum contra adulteria clauserunt, non tamen a Coëpiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae, vel censurae suae obstinatione ruperunt: ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat, de ecclesia separaretur. Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque Episcopus, rationem propositi sui Domino redditurus. Wenn der Verf. hierbei auch nicht an Tertullian's Persönlichkeit gedacht hat, weil er von Bischöfen und Mit-Bischöfen redet, was auf T. nicht passen würde, so meint er doch die Montanistischen Grundsätze, welche dieser von ihm so hochgeachtete Meister in seinen späteren Schriften, besonders in der Abhandlung de pudicitia, geäußert hatte.

Sie hatten also allgemeineren Eingang in der Afrikanischen Kirche gefunden und in Gemäßheit derselben wurden die Moechi und Adulteri nicht wieder aufgenommen. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden auch die Bigami hierunter mit begriffen, da gerade die Montanisten die Eigenheit hatten, die Bigamia (successiva) dem Adulterio gleich zu setzen. Cyprianus mißbilliget zwar diese Ansicht und Gewohnheit, hält sie aber nicht für hinlänglich, um eine kirchliche Trennung zu bewirken. Er schließt also so: Wenn die Einigkeit in der Kirche, bei dieser Verschiedenheit in Theorie und Praxis, bisher bestehen konnte, warum sollte sie nicht auch fernerhin eben so gut noch bestehen können? Er tadelt also am Novatianus und seinen Freunden nicht sowohl den fraglichen Grundsatz selbst, als vielmehr die Anwendung und Ausdehnung desselben, oder, daß die Novatianer sich von denjenigen trennen, welche nicht dieselbe Strenge anwenden.

V. Der zuletzt und schon öfters erwähnte Cyprianus ist der älteste Schriftsteller, welcher in Ansehung der Buße die milderen Grundsätze empfohlen hat, welche späterhin, mit einigen Ausnahmen, von der Mehrzahl der Lehrer angenommen und in der Kirche zur Ausführung gebracht wurden. Außer seinen hieher gehörigen Briefen, woraus schon das Wichtigste mitgetheilt worden ist, enthält seine im J. 251 abgefaßte Schrift de Lapsis die am meisten zusammenhängende Erklärung über diesen Gegenstand, und verdient daher ihrem Haupt-Inhalte nach angeführt zu werden. Es ist hierbei von Wichtigkeit, daß Cyprianus diese Schrift (so wie die damit verwandte de unitate ecclesiae) zuerst in der Gemeine zu Karthago öffentlich vorlesen ließ und sie sodann nach Rom schickte. Vgl. Epist. LIV. ad Cornelium de pace Lapsis danda. Opp. T. I, p. 136 — 140. Seine Absicht war, auf der einen Seite dem Leichtsinne, womit Felicissimus die Abgefallenen aufgenommen hatte, auf der andern der unerbittlichen Strenge, womit sie Novatianus und sein An-

hang ausgeschlossen wissen wollte, vorzubeugen. Ohne ernstliche und anhaltende Buße kann niemand auf Aussöhnung mit der Gemeine hoffen. Die Sünden-Vergebung ist Gottes Sache; aber die Kirche hat die Verpflichtung, zwar auf strenge Satisfaction zu bringen, um sich vor der Gefahr der Verunreinigung und den Vorwürfen des Leichtsinnes sicher zu stellen, aber auch nicht durch zu großen Eifer eine Härte zu beweisen, welche den versöhnlichen Grundsätzen der christlichen Religion widerstreiten würde.

Aber die Hauptsache hierbei sind die Märtyrer und Bekenner, welche in dieser Periode als eine Art von vermittelnder Macht zwischen die Kirche und Büßenden (oder Abgefallenen) eintraten, und in den Verhältnissen Beider eine unerwartete Veränderung hervorbrachten, wodurch hauptsächlich die Bischöfe in eine nicht geringe Verlegenheit gesetzt wurden.

Schon Tertullianus kennet die Gewohnheit, daß Abgefallene auf Intercession und Fürbitten der Märtyrer von der Kirchen-Buße losgesprochen wurden, oder eine Milderung derselben erlangten. Beides wurde unter der Benennung indulgentia verstanden, welches also ganz in der gewöhnlichen lateinischen Bedeutung und im römisch-juristischen Sprachgebrauche genommen wurde. Ein solcher Erlaß oder Nachlaß der Kirchen-Strafe (woraus Ablaß entstanden) durch Verwendung der Märtyrer, wird von T. sehr gemißbilliget. In der Schrift ad Martyres c. 1. sagt er: Quam pacem quidam in ecclesia non habentes, a Martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam etiam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut si forte et aliis praestare possitis. Noch stärker drückt er sich de pudicit. c. 22 aus: At tu jam et in Martyras tuos effundis hanc potestatem, ut quisque ex consensione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, jam preces circumsonant, jam lacrymae cir-

contristagnant maculati cujusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdiderunt. Violantur viri et foeminae in tenebris plane ex usu libidinum notis, et pacem ab his quaerunt, qui de sua periclitantur. Alii ad metalla confugiunt, et inde communicatores revertuntur, ubi jam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis. — — — — — Quis permittit homini, donare, quae Deo reservanda sunt? a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec Apostoli, quod sciam, Martyres et ipsi donabilia judicaverunt. — — Sufficiat martyri, propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est, in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus Dei filius?

Viel schonender, sowohl gegen die Märtyrer, als gegen die Büßenden, ist das Urtheil des Dionysius Alexandrinus in seinem Sendschreiben an den Bischof Fabius und die Geistlichkeit von Antiochien bei Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 41. 42. Man sieht deutlich, daß er die Verwendung der Märtyrer für die aus Schwachheit Gefallenen als gültig annehmen, aber in dieser Angelegenheit nichts ohne Uebereinstimmung mit den Antiochenern thun möchte. Er referirt, daß die heiligen (*θεῖοι*) Märtyrer einige schwache Brüder, welche zur Zeit der Verfolgung den Götzen geopfert, in Betracht ihrer Rückkehr (*τὴν ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν αὐτῶν ἰδόντες*), und in Erwägung, daß Gott, der den Tod des Sünders nicht will, verzeihen werde, wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufgenommen und zur Communion zugelassen hätten. Hierauf stellet er die Frage: *Τι οὖν ἡμῖν, ἀδελφοί, περὶ τούτων συμβουλεύετε; τι ἡμῖν πρακτέον; σύμψηφοι καὶ ὁμογνώμενες αὐτοῖς καταστῶμεν, καὶ τὴν κρίσιν αὐτῶν καὶ τὴν χάριν φυλάξωμεν, καὶ τοῖς ἐλεηθεῖσιν ὑπ' αὐτῶν χρηστευσώμεθα; ἢ*

τὴν κρίσιν αὐτῶν ἄδεκτον [al. ἄδικον] ποιησώμεθα, καὶ δοκιμαστὰς αὐτοὺς τῆς ἐκείνων γνώμης ἐπιστήσωμεν, καὶ τὴν χρηστότητα λυπήσωμεν, καὶ τὴν τάξιν ἀνασκευάσωμεν [add. καὶ τὸν Θεὸν παροξύνομεν]. Für eine Störung der Ordnung hält es Dionysius allerdings; doch hat er gewiß nicht ohne Grund auf die Rückkehr und Buße der Abgefallenen aufmerksam gemacht, so daß die Buße selbst nicht aufgehoben, sondern nur erleichtert und abgekürzt werden soll.

Und dieß ist nun auch Cyprian's Meinung. Nirgends war die Intervention der Märtyrer so gemißbraucht worden, als in der Africanischen Kirche zur Zeit der Decianischen Verfolgung. „Große Schaaren der Abtrünnigen (bemerkt Schröckh in der chr. Kirchengesch. Th. IV. S. 285) verschafften sich auf einmal Empfehlungs-Schreiben der Märtyrer, auch wohl der Bekenner, an die Gemeinen zur Wiederaufnahme in dieselben (libellos pacis). Da wurde gar kein Unterschied mehr gemacht, keine Prüfung unter den Bittenden angestellt; ihr gewaltiges Zudringen hob alle Behutsamkeit auf, und bisweilen waren nicht einmal die Namen derjenigen ausgedrückt, die solche Empfehlungs-Schreiben, gemeinschaftlich mit andern, vorwiesen. Es scheint sogar, daß manche sie mit Gelde erkauft hatten. Cyprianus befand sich damals (im J. 250) in seinem Zufluchtsorte, den er wegen der Verfolgung gewählt hatte. Anstatt daß die Lehrer seiner Gemeine dieses unregelmäßige und ungestüme Anhalten seiner Beurtheilung überlassen und jedem Theile den nöthigen Unterricht darüber ertheilt hätten, eilten sie vielmehr großentheils, die Abgefallenen in alle Rechte der übrigen Christen wieder einzusetzen. Ihre Namen wurden in dem feierlichen Kirchen-Gebete angeführt, ohne daß sie einen Schein von kirchlicher Büßung angenommen, oder nur ein öffentliches Bekenntniß ihrer Sünden (exomologesis) abgelegt, ohne daß ihnen der Bischof und die übrigen Lehrer die Hände aufgelegt

hätten, wurden sie zum h. Abendmahle zugelassen. Nicht einmal die Märtyrer und Bekenner hatten es verlangt, daß solchergestalt alle kirchliche Ordnung übertreten werden sollte. Es hatte beinahe das Ansehen, als wenn die christlichen Lehrer den Abfall von ihrem Glauben begünstigen und aufmuntern wollten; und so viele Versehen von allen Seiten wurden mitten im Laufe der Verfolgung begangen."

Kein Unbefangener wird die Mäßigung und Klugheit Cyprian's in dieser schwierigen Lage verkennen. Die noch vor seiner Rückkehr nach Karthago in dieser Angelegenheit erlassenen Sendschreiben an die Geistlichen und Gemeine zu Karthago und an die Märtyrer und Bekenner (ep. VIII. ep. X. ad Martyres et Confessores, qui Lapsis petierunt dari pacem), zeugen von eben so viel Achtung für das Märtyrerthum, als Eifer für gute Zucht und Ordnung. Er ermahnet die Letzteren, auch dadurch, daß sie zur Erhaltung der so heilsamen Kirchen-Zucht mitwirkten, ein gutes Exempel zu geben: ut, a quibus tam deorte et fortiter servatur fides Domini, a b i i s d e m l e x q u o q u e e t d i s c i p l i n a D o m i n i r e s e r v e t u r. Nam cum omnes milites Christi custodire oporteat praeceptum imperatoris sui, tum vos magis praeceptis ejus obtemperare plus convenit, qui exemplum ceteris facti estis et virtutis et timoris Dei. Weiterhin (p. 85) sagt er: Quibusdam Lapsis pacem dari postulastis, cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus: illi (Presbyteri) contra evangelii legem, contra vestram quoque honorificam petitionem, ante actam poenitentiam, ante Exomologesin gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab Episcopo et Clero in poenitentiam impositam, offerre pro illis et Eucharistiam dare, id est, sanctum Domini corpus profanare audeant.

Ferner verlangt C. von ihnen (p. 87): Sed et illud ad diligentiam vestram redigere et emendare debetis,

ut nominatim designetis eos, quibus pacem dari desideratis. Audio enim, quibusdam sic libellos fieri, ut dicatur: Communicet ille cum suis, quod nunquam omnino a Martyribus factum est, ut incerta et coeca petitio invidiam nobis postmodum cumulet. Late enim patet, quando dicitur: ille cum suis; et possunt nobis viceni, et triceni et amplius offerri, qui propinqui et affines, et liberti ac domestici esse asseverentur ejus, qui accipit libellum. Et ideo peto, ut eos, quos ipsi videtis, quos nostis, quorum poenitentiam satisfactioni proximam conspicitis, designetis nominatim libello, et sic ad nos fidei ac disciplinae congruentes litteras dirigatis.

Nach denselben Gesichtspunkten und Grundsätzen behandelt er auch diesen Gegenstand in der Abhandlung de lapsis. Man vgl. p. 334: Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo non potest esse major, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen, si nesciat esse praedictum: Maledictus homo, qui spem habet in homine. — — Credimus quidem, posse apud judicem plurimum martyrum merita et opera justorum; sed cum judicii dies venerit, cum post occasum saeculi hujus et mundi ante tribunal Christi populus ejus adstiterit. Ceterum si quis praepropera festinatione temerarius remissionem peccatorum dare se cunctis putat posse, audet Domini praecepta rescindere, non tantum nihil prodest, sed et obest Lapsis. Vgl. p. 336: Ita Martyres aut nihil possunt, si evangelium solvi potest; aut si evangelium non potest solvi, contra evangelium facere non possunt, qui de evangelio martyres sunt. Nemo, fratres

dilectissimi, nemo infamet martyrum dignitatem, nemo eorum glorias destruat et coronas. Manet incorruptae fidei robur incolume, nec dicere aliquid aut facere contra Christum potest, cujus et spes et fides et virtus et gloria omnis in Christo est.

Dieses sogenannte Privilegium Martyrum, wovon bei Cyprianus so viel vorkommt und wodurch die Kirchen-Zucht so sehr gestört wurde, war übrigens nur ein vorübergehendes Zeit-Ereigniß und es lag in der Natur der Sache, daß sich die Wirkungen davon nicht weit über die Zeit der Christen-Verfolgungen hinaus erstrecken konnten. Indeß ist es doch nicht bloß als eine isolirte Erscheinung dieses Zeitalters merkwürdig, sondern auch, wie es scheint, als der eigentliche Ursprung der Hagiolatrie und besonders der Vorstellung von der Kraft und Wirkung der Fürbitten der Heiligen bei Gott. Zwar will Cyprianus nur an das zukünftige Welt-Gericht gedacht wissen, wo die Verdienste der Märtyrer (Martyrum merita) und Werke der Gerechten (opera justorum) den Sündern großen Vortheil bringen würden; aber wer sieht nicht ein, daß dadurch der Vorstellung von einer permanenten Vertretung beim göttlichen Gerichte der Weg gebahnt wurde?

Unter den spätern Schriftstellern hat keiner die Grundsätze Cyprian's besser vertheidiget und angewendet, als der schon früher von uns erwähnte Pacianus, Bischof von Barcellona, welcher bis zum Jahre 380 lebte. Die von ihm übrig gebliebenen Abhandlungen, welche sich sämmtlich auf die Kirchen-Buße beziehen und noch nicht so benutzt worden sind, wie es die Wichtigkeit des Inhalts und die Vorzüglichkeit der Darstellung und Schreibart wünschenswerth macht, sind zuerst von Tilius 1538, sodann wiederholt 1555 und 1564 edirt worden, und stehen auch in der Bibliotheca Patrum; edit. Marg. de la Bigne. Paris. 1575 f. p. 302 — 326. Einen

Auszug daraus und eine Nachricht über den Verfasser findet man in du Pin Nov. Bibl. auctor. eccl. T. II. p. 175 — 183. In den drei Briefen an den Novatianer Simpronianus vertheidiget er den Cyprianus gegen die Verunglimpfungen der Novatianer und bestreitet den Disciplinar-Rigorismus derselben mit einfachen, aber einleuchtenden Gründen. Die Adhortatio ad Poenitentiam enthält ebenfalls interessante Bemerkungen. Er sagt unter andern: Praeterea nullus existimet, hunc ipsum de poenitentiae institutione sermonem solis tantummodo poenitentibus ordinatum: cum in hanc quasi fibulam totius ecclesiae disciplina nodetur. Quando et Catechumenis, ne in hoc transeant, et fidelibus, ne in hoc redeant, providendum sit: ipsis vero poenitentibus, ut celeriter ad hujus operis fructum perveniant, laborandum. Wichtig ist der Unterschied, welchen Pacianus zwischen Verbrechen (crimina) und Sünden (peccata) macht. Unter die erstern gehören vorzugsweise: Idololatria, Homicidium, Adulterium. Diese sind capitalia et mortalia und man kann nicht laut und stark genug davor warnen. Dennoch dürfen auch solche Verbrecher nicht von der Buße ausgeschlossen und der Verzweifelung preisgegeben werden. Die Abhandlung de baptismo stehet ebenfalls in Verbindung mit der Lehre von der Buße. Es ist darin besonders folgende Stelle zu bemerken: Haec autem (fides, justitia etc.) compleri alias nequeunt, nisi Lavacri et Chrismatis, et Antistitis Sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; Chrismate Spiritus S. superfunditur, utraque vero ista, manu et ore Antistitis impetramus: atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo, ut sicut resurrexit Christus a mortuis, sic et nos in novitate vitae ambulemus, id est, ut depositis vitae veteris erroribus, idolorum servitute, crudelitate, fornicatione, luxuria, ceterisque vitiis carnis et sanguinis, novos per Spiritum mores sequamur in Christo, fidem,

pudicitiam, innocentiam, castitatem. At sicut portavimus imaginem terreni hominis, portemus et ejus, qui de coelo est. etc.

VI. Die vorzüglichsten Schriftsteller vom IV — VI Jahrhundert, welche von der Kirchen-Buße handeln, sind: Ambrosius, Augustinus, Cäsarius, Cassianus, Faustus Regiensis, Basilius d. Gr., Chrysostomus u. a. Sie beschäftigen sich hauptsächlich mit der Unterscheidung der Gradual-Verschiedenheit der Sünden, mit dem Unterschiede zwischen crimen und peccatum (Augustin. Enchirid. c. 71. Serm. XLI. Tract. 41 in Joan. de civ. Dei XXI. c. 27. de symb. I. c. 7. Ambros. de poenit. II. c. 10. u. a.), peccata capitalia, mortalia, venialia, remissibilia u. s. w. Unter die capitalia et mortalia rechnete man in der Regel drei Verbrechen, worüber sich Faustus Regiensis epist. ad Paulin. so ausdrückt: Tria itaque haec capitalia: sacrilegium, adulterium, homicidium; nisi haec perfectae poenitentiae fuerit expiata remediis, perennibus illi concremabuntur incendiis — wobei jedoch schon der dogmatische Gesichtspunkt vorherrscht. Als Regel galt: daß für solche Vergehungen nur einmal Buße und Absolution verstattet werde; also dasselbe, was schon Origen. Hom. XV. in Levit. Opp. T. VI. p. 227 (Oberth.) gesagt hatte: In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus: ista vero communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur.

Die Hauptpunkte aber in Beziehung auf die Wieder-Aufnahme, waren folgende:

1) Obgleich durch mehrere Synodal-Beschlüsse gewisse Termine, sowohl für die Buße überhaupt, als für die einzelnen Buß-Stationen, (s. oben) von drei, sieben und zehn Jahren festgesetzt waren: so gab es über die Zeit-Dauer der Buße doch nie ein allgemeines Gesetz, und

wir finden daher, nach Verschiedenheit der Zeit und Oerter, verschiedene Observanzen. Auch ermächtigten mehrere Synodal-Decrete die Bischöfe zu der Befugniß, die Buß-Termine, nach Befinden der Umstände, abzukürzen, oder auch zu verlängern. Dieß geschah insbesondere Concil. Nicaen. c. XII. und Ancyran. c. V. Das erstere spricht bloß von Abkürzung für diejenigen Buß-Candidaten, welche sich durch aufrichtige Reue, durch Strenge und gute Werke ausgezeichnet haben. Gegen diese sollen die Bischöfe ihre menschenfreundliche Nachsicht beweisen (*φιλανθρωπότερον τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι*). In dem Ancyren. Decrete heißt es: *Τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προςτιθέναι χρόνον, πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα, ἐξεταζέσθω καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.* Aehnliche Verordnungen enthält auch Concil. Ilerd. c. V. Chalcedon. c. XVI., wo es heißt: *ὁρίσαμεν δὲ ἔχειν τὴν αὐθεντίαν τῆς ἐπ' αὐτοῖς φιλανθρωπίας τὸν κατὰ τόπον ἐπίσκοπον.* Die Berücksichtigung der vita ante acta und des Betragens während der Buß-Zeiten verdient das größte Lob und zeiget von einem erfreulichen Bestreben, durch die Buße auf sittlich-religiöse Besserung zu wirken.

2) Dieß ist also die so oft erwähnte Indulgentia, worüber Binham (Antiq. VIII. p. 178) die richtige Bemerkung macht: Non fuit potestas, uti quidem nunc venditatur, liberandi animas ex poenis ignis purgatorii, per multa et magna merita, sive opera supererogationis, quae scriptores ecclesiae Romanensis Thesaurum ecclesiae vocitant, cujus summus Pontifex unus solus administrator esse perhibetur: sed antiquis temporibus indulgentia nihil erat amplius, quam haec potestas, quam unusquisque habebat Episcopus moderandi poenas canonicas, quae in decursu poenitentiae

infligebantur peccatoribus, ita ut si quem Episcopus in poenitentia prae aliis videret navum et strenuum, libertatem haberet, tempus poenitentiae ejus imminuendi, hoc est, ab exercitationibus poenitentialibus aliquid relaxandi, eumque citius quam reliquos ad communionem admittendi.

Bei der durch die Gefahren des Abfalls und die Zelotypie einzelner Sekten und Lehrer erzeugten großen Strenge der Kirchen-Gesetze in Betreff der Buße, war diese den Bischöfen, im Vertrauen auf ihre Philanthropie, eingeräumte Gewalt gewiß von guten Folgen; und wenn auch späterhin Mißbrauch daraus entstand, so darf man doch die gute Absicht der Kirche deshalb nicht verkennen.

Daß diese Indulgenz, von welcher der römische Bischof Vigilius (ep. II. ad Eleuther. c. 3) sagt: in aestimatione Pontificum per suas Dioeceses relinquatur, ut si qualitas et poenitentis devotio fuerit approbata, indulgentiae quoque remedio sit vicina — dennoch nicht ganz willkührlich, sondern durch eine gewisse Observanz geregelt war, ist unter andern schon daraus zu ersehen, daß sie ordnungsmäßig in der Karwoche ertheilt wurde. Kirche und Staat standen in Ansehung dieser Idulgentia Paschalis in Wechsel-Wirkung; denn, wie es nicht an Beispielen fehlet, daß durch Intercession der Regenten und Magistrate bei den Bischöfen die Buß-Strenge den Büßenden nachgelassen oder gemildert wurde, so war es schon auch vom IV Jahrhundert an ein oft ausgeübtes Recht der Bischöfe, durch ihre Verwendung bei der weltlichen Obrigkeit, gewissen Verbrechern Verzeihung oder Milderung der Strafe auszuwirken. Vgl. Denkwürdigkeiten Th. II. S. 231. 289.

3.) In den alten Synodal-Beschlüssen (z. B. Concil. Illiberit. c. 3. 5. 14), beim Cyprianus (ep. 54) und andern Schriftstellern findet man häufig die Benennung: Poenitentia legitima, Poen. plena, Poen. justa und ähnliche. Dieß verstehen Manche theils von

den festgesetzten Buß-Terminen, theils von der regelmäßigen Beobachtung der Buß-Grade oder Stufen (s. oben). Allein schon in Albaspinaei Observat. lib. II. c. 30. (vgl. Not. in Conc. Illib. c. 3.) ist gezeigt, daß dieß nicht richtig sey. Der Verf. bemerkt: „Ut poenitentia censeretur legitima, non satis erat explere tempus constitutum ab Episcopo, ut volunt Garsias et Binius, sed ea legitima vocabatur, quam bona fide ducebant poenitentes, et cum domi et in ecclesia noctu et interdiu perpetuis aerumnis sese exercerent, et lacrymis, fletibus et multis praeterea signis animi dolorem clam et publice testarentur. Illegitima autem dicebatur, quando poenitentes languidius eam subirent et parum dolerent de peccatis, quamvis praescriptum tempus explerent.“ Vgl. Bingham. Antiq. VIII, 181—82. Es ist also dasselbe, was Chrysostom. Hom. XIV in 2 Cor. p. 644 mit andern Worten sagt: *Οὐ τοῦτο ζητῶ χρόνου πλῆθος, ἀλλὰ ψυχῆς διόρθωσιν· τοῦτο τοίνυν ἐπίδειξον, εἰ κατενύγησαν, ἢ μετεβάλοντο, καὶ τὸ πᾶν γέγονεν.* Die Poenitentia legitima, plena et justa ist also so viel als vera, sincera et seria, vere christiana, non simulata, veros fructus afferens etc.

4.) Mit der eben erwähnten Indulgentia ist nahe verwandt und nur in gewisser Rücksicht verschieden die Befugniß, denjenigen Verbrechern und Excommunicirten, welche nach der Strenge der Kirchen-Zucht, nicht wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufgenommen werden durften, in Lebens- und Todes-Gefahr die Absolution zu ertheilen. Es wurde aber diese Absolution nicht bloß als ein Recht, sondern auch als eine Pflicht der Geistlichen angesehen; ja die Canon. Apost. can. XLIV (al. LII) bedrohen sogar die Geistlichen, welche die Absolution in solchen Fällen verweigern, mit der Absetzung. In der Regel sollte zwar jede Wieder-Aufnahme durch den Bischof geschehen; da dieß aber oft nur mit der größten Schwie-

rigkeit, oft gar nicht geschehen konnte, so durften auch die Presbyter und Diakonen die Stelle desselben vertreten. Doch finden wir immer die Erinnerung, daß Presbyter und Diakonen hierbei nur im ausdrücklichen oder stillschweigendem Auftrage des Bischofs, und sub spe rati, handeln sollen. Concil. Carthag. II. c. 3 und 4. Ja, es fehlet sogar nicht an Beispielen, daß selbst Laien, ja sogar Kinder die Aussöhnung mit der Kirche bewirkt, oder Sterbenden den Frieden ertheilt haben. Einen solchen Fall erzählt Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 44., wo nach dem Berichte des Dionysius von Alexandrien angeführt wird; daß ein sonst wackerer, aber zur Zeit der Verfolgung abgefallener Greis, durch seinen Enkel, einen kleinen Knaben, absolvirt wurde. Als der kranke Greis sein Ende herannahen fühlte, schickte er seinen Enkel zum Presbyter, mit der Bitte: ihn schleunigst zu absolviren (θᾶττον με ἀπολύσατε). Da dieser auch krank war, und doch einen Bußfertigen nicht hoffnungslos aus der Welt gehen lassen wollte (was der Bischof auf's strengste verboten hatte), so übergab er dem Knaben etwas Eucharistie, mit dem Auftrage: dieselbe ein wenig anzufeuchten und dem Greise in den Mund zu geben *). Der Knabe

*) Im Texte stehet: βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἔδωκεν [ἐπέδωκεν] τῷ παιδαρίῳ, ἀποβρέξαι κελεύσας, καὶ τῷ πρεσβύτῃ κατὰ τοῦ στόματος ἐπιστάξαι. Die lat. Uebersetzung hat: Exiguam eucharistiae partem puero tradidit, jubens, ut in aqua intinctam Seni in os instillaret. Stroth übersetzt: So gab er dem Knaben ein wenig geweihtes Brodt, und befahl ihm, es anzufeuchten und dem Alten in den Mund fließen zu lassen. Der erste Übersetzer hat bei aqua intinctam gefehlt (da ἀποβρέξαι hier natürlicher de intinctione in vinum zu verstehen ist); der zweite unter εὐχαριστία zu einseitig bloß das geweihte Brodt verstanden, da doch zur Consecration (welche hier eine praesanctificatio, προαγιασμος, ist) beide Elemente erfoderlich waren. Diese Art der Communion gehört zu der in der alten Kirche gewöhnlichen Privat- und Kranken-Communion. S. Denkwürdigkeiten Th. VIII. S. 164 — 65., wo ebenfalls eine

handelte der Vorschrift gemäß und der Greis verschied unmittelbar nach dem Empfange. Dionysius fügt die Anmerkung hinzu: Ἀρ' οὐχ ἐναργῶς διατηρήθη καὶ παρέμεινεν ἕως λυθῇ, καὶ τῆς ἁμαρτίας ἐξαλειφθείσης, ἐπὶ πολλοῖς οἷς ἔπραξε καλοῖς ὁμολογηθῆναι δυνηθῇ *). Dieß ist deshalb wichtig, weil man daraus ersieht, daß schon damals die Vorstellung gefunden wurde, daß die Absolution sich nicht bloß auf die Aufhebung der Excommunication und Kirchen-Strafe, sondern auch auf die Sünden-Vergebung von Seiten Gottes beziehe — eine Vorstellung, welche späterhin die allgemein herrschende wurde.

Daß man aber eine solche Kranken-Absolution (absolutio s. indulgentia in articulo mortis), welche man am richtigsten mit der sogenannten Noth- oder Jach-Taufe zu vergleichen hat, nicht für vollgültig, sondern nur für eine Art von Surrogat hielt, wird am deutlichsten durch den Umstand erwiesen, daß die Buße, in dem Falle, daß der Büßende wieder gesund wurde, aufs neue angefangen und vorschriftsmäßig zu Ende gebracht werden mußte. Wenn man auch in Betreff der Nach-Uebung ziemlich gelinde war und dieselbe zuweilen auch ganz verließ, so mußte doch auf jeden Fall eine solche Noth-Absolution die bischöfliche Bestätigung erhalten. Diese erfolgte durch Hand-Auflegung des Bischofs, welche als die allein gültige angesehen wurde und die von andern Geistlichen ertheilte erst autorisirte, so daß letztere nur dann für gültig galt, wenn der Büßende starb und das ultimum viaticum, wie

---

Stelle aus Dionysius Alex. angeführt ist. Vgl. Chr. Sonntag de intinctione panis eucharistici in vinum. Altdorf. 1695. 4.

*) Die erwähnten beiden Uebersetzer haben auch diese Stelle zu frei übersetzt und besonders in das Wort ὁμολογηθῆναι zu viel hineingetragen, wenn man gleich nicht in Abrede stellen kann, daß der Sinn den Aussprüchen Christi: Wer mich bekennet u. s. w. nicht angemessen sey.

es in den Nicen. Decreten (Concil. Nic. c. 18) heißt, mit sich nahm. Daß es wenigstens in der Afrikanischen Kirche so gehalten wurde, ist aus Concil. Carthag. II. c. 3. 4 IV. c. 76 — 79. u. a. zu ersehen. Wenn Albaspinäus diese bischöfliche Confirmation für eine allgemeine Einrichtung der ganzen alten Kirche erklärt, so wird in Pertschen's Vers. einer Kirchenhist. des IV. Jahrh. Th. II. S. 322 diese Meinung zwar für richtig erklärt, die Einrichtung der alten Kirche aber mit harten Worten getadelt. „Der Hochmuth und die Tyrannei der Bischöfe waren Ursache davon. Diese wollten nicht haben, daß die Loszählung eines Priesters, außer dem Nothfall, so kräftig als die ihrige seyn sollte. Sie allein wollten nur die Buß-Zeiten mildern. Also wurden diejenigen, so als Kranke Glieder der Kirche waren, nach erlangter Gesundheit, wieder Ausgeschlossene, ohne daß sie etwas Neues zu Schulden gebracht. Als Kranke hatten sie das Mahl des Herrn genossen; als Gesunde waren sie desselben beraubt. Heißt dieß nicht eine Tyrannei, sonderlich über die Gewissen? Starben Manche auf Reisen gar ohne Aussöhnung, hatten sie nach ihrem Tode, wie schon erinnert, vollkommene Gemeinschaft gleich denjenigen, welche im Schooße der Kirche verschieden (Concil. Carthag. IV. c. 79). Doch die schon Ausgesöhnten wurden wieder in den Buß-Karrn gespannet, damit der Bischof noch sein Wort sprechen konnte. Wenn dieses geschehen, so waren auch diejenigen quitt und los, welche verschiedener Unthaten wegen Buße gethan (Concil. Laodic. c. 2). Der Bischof selbst mußte mit solchen Ausgesöhnten Gemeinschaft pflegen (Concil. Carthrg. IV. c. 1).“

Da fast alle neuern Schriftsteller (und darunter auch mehrere katholische) in diesen Tadel der alten Kirche einstimmen, so erfodert die Pflicht der Unpartheilichkeit, das nicht zu verschweigen, wodurch dieses Verfahren gerechtfertiget, oder doch wenigstens entschuldiget werden kann. Alles kommt darauf an, die Sache nach den Zeit-

verhältnissen zu beurtheilen. Wenn man bedenket, welchen Unfug die Intercessionen und Absolutionen der Märtyrer und Bekenner veranlaßten, und wie viel Klagen über die Mißbräuche, welche mit der Noth- und Kranken-Taufe (ἐπὶ τῆς κλινης, daher Clinici) getrieben wurden, schon längst erhoben waren, so wird man gewiß das Bestreben der Bischöfe, durch Aufrechthaltung einer strengen Ordnung ähnlichen Mißbräuchen vorzubeugen, Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Niemand wird läugnen können, daß durch Leichtsinn, Verstellung, Heuchelei und Bestechlichkeit (wovon beim Cyprianus mehrere Beispiele vorkommen) Resultate hervorgebracht wurden, welche die ganze Kirchen-Zucht aufzulösen drohten. Durch die bischöfliche Confirmation der von Andern für den Noth-Fall ertheilten Absolution, sollte ja diese, wenn der Noth-Fall wirklich eintrat, nicht ungültig werden; aber wenn man sich an die Regel hielt: cessante causa, cessat effectus, so lag darin gewiß weniger Nachtheiliges, als beim Gegentheile, wo die Vorstellung vom opus operatum viel stärker hervortrat. Hier aber erschien die ganze Handlung weit mehr in dem Gesichtspunkte einer kirchlichen Disciplinar-Anstalt.

Daß aber die Bischöfe hierbei, so wie bei der ganzen Buß-Anstalt, nicht nach bloßer Willkühr handeln konnten, ist theils aus mehrern Gesetzen, theils daraus zu ersehen, daß die Ausgeschlossenen das Recht hatten, sich an den Metropolitan, oder an die Provinzial-Synode zu wenden. Vgl. Concil. Nicen. c. 5. Concil. Sardic. c. 14 u. a.

6.) Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Grundsatze der alten Kirche, nach welchem die Geistlichen nur in seltenen Fällen der Kirchen-Buße unterworfen wurden. Hierüber fällt der katholische Verfas. des Aufsatzes: Versuch einer Gesch. der Kirchenbuße, in Flügge's Beytr. zur Gesch. der Rel. und Theol. Th. II. S. 68, das Urtheil: „Die Last der öffentlichen Buße

drückte hauptsächlich den Laien. Zwar mußten sich auch in der ersten Periode die höheren Geistlichen (Bischöfe, Presbyter, Diakonen) wohl oftmals die öffentliche Buße gefallen lassen, und in einem schmutzigen Anzuge der Händeauflegung der Presbyter sich unterwerfen (Cyprian. ep. 68. 20. 29. Concil. Illiberit. c. 76). Allein so wie der Geistliche sich seit Konstantin d. Gr. immer mehr über den Laien erhob, und wie selbst sein Amt wichtiger ward, so begnügte man sich, den Bischof, Presbyter und Diakon abzusetzen. Man glaubte überdieß, ihn nicht doppelt züchtigen zu dürfen, und dieß dem Amte, das er bekleidete, schuldig zu seyn. Griechen und Lateiner stimmten hierin überein. Basilius d. Gr., in seinem Buß-Kanon, will, daß der Cleriker, der eine Todt-Sünde begehet, worauf damals öffentliche Buße gesetzt war, nur soll abgesetzt werden. Augustinus in s. Buche de bapt. contr. Donat. lib. I. c. 1. setzt es als allgemein angenommene Maxime voraus, da er es als eine Folge von der Weihe ansieht. Er sagt von den Donatistischen Presbytern: Aut administrant, aut si non administrant, sacramentum ordinationis suae tamen gerunt, et ideo eis manus inter Laicos non imponuntur. Ueber diese Regel hielten die Cleriker; eine Meinung, welche die barbarischen Jahrhunderte im Occident, die Ursache dieses Gesetzes, vielmehr bestärkten, als schwächten. Eben die Verbrechen, welche der Laie öffentlich abbüßen mußte, büßte der höhere Cleriker nie öffentlich. Wiewohl diese Regel litt auch ihre Ausnahmen."

Dieses Urtheil enthielt manches Wahre, ist aber doch zu streng, und läßt der Absicht der alten Kirche, auch hierbei die Würde des geistlichen Standes zu erhalten, und alles, was einen Vorwurf oder Verdacht begründen könnte, möglichst zu entfernen, nicht genug Gerechtigkeit wiederfahren. Die Vorwürfe, welche die Novatianer, Donatisten und andere Puristen der katholischen Geistlichkeit machten, nöthigte diese zur größten Behutsamkeit und

Strenge. Aus demselben Grunde konnte kein Geistlicher, wenn er Kirchen-Buße gethan, wieder in sein Amt eintreten, sondern mußte unter den Laien bleiben. Ein Laie aber wurde durch die Kirchen-Buße unfähig, zu einem geistlichen Amte gewählt zu werden. Dieß verordnen mehrere Decrete ausdrücklich z. B. Concil. Carthag. IV. c. 68: Ex Poenitentibus, quamvis sit bonus, Clericus non ordinetur. Si per ignorantiam Episcopi factum fuerit, deponatur a clero, quia se ordinationis tempore non prodidit, füisse poenitentem. Vgl. Concil. Aurelian. III. c. 6. Agath. c. 43. Toletan. I. c. 2. u. a.

Daß aber die alte Kirche gegen die Vergehungen der Geistlichen nicht nachsichtig, vielmehr äußerst streng gewesen, beweisen fast alle Synodal-Beschlüsse, welche von der Clerical-Disciplin handeln, ganz besonders aber die Canones Apostol. can. 3 seqq., wo zugleich der Unterschied zwischen den verschiedenen Graden und Stufen der Strafen genau angegeben wird. In den meisten Fällen war die Suspension oder Remotion eine härtere Strafe, als die Kirchen-Buße, welche, wenn sie vollendet war, für die Laien keine so schlimmen Folgen haben konnte, als für die Cleriker.

II.

Von der Art und Weise, wie die Wieder-Aufnahme zu geschehen pflegte.

I.) Die Wieder-Aufnahme der Büßenden wurde nicht nur als eine öffentliche Handlung, sondern auch als ein Theil des öffentlichen Gottes-Dienstes betrachtet. Wenn auch die Buße und Absolution erst später unter die Zahl der Sacramente aufgenommen wurde, so wur-

de sie doch schon von den ältesten Zeiten her, theils als ein Consequens der Taufe, theils als ein Antecedens der Eucharistie, durch eine besondere Feierlichkeit ausgezeichnet. Die vorhin erwähnte Noth- oder Privat-Absolution konnte zwar den Charakter der Oeffentlichkeit nicht an sich tragen; allein durch die gleichfalls erwähnte bischöfliche Confirmation sollte dieser Mangel wenigstens einigermaaßen ersetzt werden. Der Ausdruck: Poenitentia s. absolutio publica hat also allerdings die Emphasis, daß die Gemeine nicht nur von der Excommunication, sondern auch von der Reception ihrer Glieder auf eine feierliche, die öffentliche Erbauung beabsichtigende Art und Weise in Kenntniß gesetzt werden sollte. Dahin führt ja auch schon die Benennung ἐξομολόγησις, welches, wie oben gezeigt worden, zur Bezeichnung des ganzen Buß-Aktes gebraucht wurde.

II.) Die Regel war, daß die Reception von demselben Bischofe, welcher excommunicirt hatte, vorgenommen wurde. Die Diöcesan-Rechte waren in dieser Hinsicht durch bestimmte Gesetze gesichert. Concil. Illiberit. c. 53. Arelat. I. c. 16. 17. Nicen. c. 5. Sardic. c. 13 u. a. Wenn ein Bischof Büßende aus einem fremden Sprengel, ohne Genehmigung des betreffenden Bischofs, aufnahm, so zog dieß schwere Verantwortlichkeit oder wohl gar die Strafe der Absetzung nach sich. Concil. Caesarang. c. 5. Carthag. II. c. 7 u. a. Die erfoderte öffentliche Bekanntmachung der Namen der Excommunicirten und die Mittheilung der Namen-Listen an die benachbarten und befreundeten Diöcesen (Concil. Tolet. I. c. 11. Theodoret. hist. eccl. lib. IV. c. 9. Augustin. contr. Petil. lib. III. c. 38) hatte keinen andern, als diesen Zweck.

Der Grund des Gesetzes war auch ganz richtig, indem die Bußübung und Wieder-Aufnahme in loco delicti zweckmäßiger seyn mußte, als wenn sie gleichsam in eine

fremde Region versetzt wurden, wo die Wirkung des Beispiels nothwendig geschwächt werden mußte.

III.) Die Wieder-Aufnahme geschah zwar in der Regel in der Kar-Woche (welche davon Hebdomas indulgentiae genannt wurde), oft aber auch zu andern, vom Bischofe zu bestimmenden Zeiten, in der Kirche, und während der gottesdienstlichen Versammlung, gewöhnlich unmittelbar vor der Communion. Die Büßenden mußten entweder vor dem Altare, oder in dessen Umgebung (welche apsis hieß), oder vor dem Ambo (pulpitum lectorum), in der Kleidung und Stellung der Büßenden, vor dem Bischofe niederknieen, und dieser legte ihnen, unter Gebet, die Hände auf. Dieses Hände-Auflegen wird von dem gewöhnlichen noch unterschieden, wie man aus Constit. Apost. lib. II. c. 18. Augustin. de bapt. III. c. 16. de peccator. merit. et rem. lib. II. c. 26. u. a. ersieht. Es gilt vorzugsweise so als die Hauptsache bei der Reception der Büßenden, daß man bekanntlich der χειροθεσία für das elementum et signum externum sacramenti poenitentiae s. absolutionis gehalten und die Buße auch Impositio manus genannt hat.

Zuweilen ist auch von einer Salbung der Recipienden die Rede. Es wurde ihnen Stirn, Augen, Nase, Mund und Ohren mit Chrisam bestrichen, mit den Worten: Dieß ist das Zeichen der Gaben des h. Geistes. Concil. Laodic. c. 7. Constantin. I. c. 7. u. a. Allein diese Salbung scheint sich bloß auf diejenigen Häretiker zu beziehen, welche sich der zu ihrer Aufnahme in die katholische Kirche erfoderten Buße unterzogen, ihrem Irrthume entsagt und das katholische Glaubens-Bekenntniß abgelegt hatten. Weder bei den Abgefallenen noch andern Verbrechern findet man diese Ceremonie erwähnt. Bei den Häretikern aber war sie deshalb passend, weil sie an die Stelle der Confirmation der Taufe, welche, nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, nicht wiederholt werden durfte, treten sollte.

IV.) Einer bestimmten Formel, womit der Bischof die Absolution ertheilte, finden wir nicht ausdrücklich erwähnt. Doch scheint die Analogie anderer heil. Handlungen für den Gebrauch einer solchen zu sprechen. Das Constitut. Apostol. lib. VIII. c. 8 und 9. enthaltene Gebet für die Bußfertigen, welches Denkwürdigk. Th. V. S. 162 ff. vollständig mitgetheilt ist, kann nicht füglich als Absolutions-Formel betrachtet werden. Am ersten noch c. 9 die χειροθεσία καὶ εὐχὴ ὑπὲρ τῶν ἐν μετανόιᾳ, Ebendas. S. 164 — 65., wiewohl auch dazu der Spruch des Diakon: ἀπολύεσθε nicht recht passen will.

Daß die bei der spätern Privat-Absolution gebräuchliche Formel: A peccatis tuis te absolvo in nomine patris etc. in der ältern Kirche noch nicht üblich war, sucht man aus Hieronym. Comment. in Matth. XVI. Cyrill. Alex. in Ioann. XX. lib. 12. u. a. zu erweisen. Da die ganze Handlung dare pacem, largitio pacis ecclesiasticae Aussöhnung u. s. w. genannt wurde, so ist sehr wahrscheinlich, daß sie mit dem feierlichen Epiphonem des Bischofs: ite in pace! beschlossen wurde. Auf jeden Fall wurde wohl das Pacem (εἰρηνὴ) erwähnt.

V.) Der 51te Psalm heißt vorzugsweise ὁ τῆς ὁμολογήσεως ψαλμὸς (Basil. M. ep. LXIII. Opp. T. III. p. 96), und Athanas. ep. ad Marcell. de interpr. Psalm. T. I. p. 975 sagt davon: ἀλλ' ἥμαρτες, καὶ ἐντραπεὶς μεταγινώσκεις, καὶ ἐλεηθῆναι ἀξιοῖς, ἔχεις τοὺς τῆς ἐξομολογήσεως καὶ μετανοίας λόγους ἐν τῷ πεντηκοστῷ (i. e. Ps. LI. text. hebr.). Daß er also bei den öffentlichen Bußübungen im Gebrauch war, ist nicht zu bezweifeln; aber für den Gebrauch beim Absolutions-Akte fehlen die Beweise.

VI.) Unmittelbar nach dieser Handlung wurde den Büßenden die Communion gereicht und von diesem Augenblicke an traten sie wieder in alle Rechte der Gläubigen ein. Bloß in Ansehung der Geistlichen blieb die vorhin erwähnte Nachwirkung.

Drittes Kapitel.

Von der Form der öffentlichen Buße seit dem Mittel-Alter.

Daß auf die Veränderung der alten Buß-Anstalt zwei Ereignisse besonders eingewirkt haben, ist bereits früher bemerkt worden. Das erste war der mit Konstantin d. Gr. beginnende Uebergang der christlichen Kirche aus dem Zustande des Drucks und der Verfolgung in den Zustand der Freiheit, Selbstständigkeit und Herrschaft. Das zweite Ereigniß war jene große Völker-Wanderung, welche in der Welt-Geschichte so einzig dastehet und in Europa auf Staat und Kirche so mächtig einwirkte. Seit Konstantin verminderten sich die Martyrologien und mit ihnen die Listen der Buß-Candidaten. Wenigstens wurde die vorher so reiche Rubrik Lapsi immer kleiner. An die Stelle der Apostasie und Idololatrie trat aber bald die Häresie; und es finden sich schon bald Häretiker und Schismatiker unter den Büßenden. Daß die kirchlichen Vorsteher die Disciplin und Censur streng und ohne Ansehen der Person ausübten, bewies insbesondere das Beispiel des Kaisers Theodosius d. Gr., welcher von Ambrosius zuerst wegen seiner Begünstigung der Juden öffentlich getadelt, und sodann wegen der auf seinem Befehl zu Thessalónich verübten Grausamkeiten, und weil er auf die Intercession der Bischöfe, seinem gegebenen Versprechen zuwider, nicht geachtet, mit der öffentlichen Kir-

chen-Buße belegt wurde. Sozomen. hist. eccl. VII. 25. Theodoret. hist. e. V. 17. Ueber dieses löbliche Buß-Exempel macht Augustin. de civit. Dei lib. V. c. 26 folgende Bemerkung: Quid autem fuit ejus (Theodosii) religiosa humilitate mirabilius, quando in Thessalonicensium gravissimum scelus, cui jam Episcopis intercedentibus promiserat indulgentiam, tumultu quorundam, qui ei cohaerebant, vindicare compulsus est, et ecclesiastica coercitus disciplina sic egit poenitentiam, ut imperatoriam celsitudinem pro illo populus orans, magis fleret videndo prostratam, quam peccando timeret iratam? Auch in andern Stellen erwähnt er dieses Falles und findet darin einen erfreulichen Beweis, daß kein Ansehen der Person bei der Kirchen-Disciplin Statt finden könne. Wie oft in spätern Zeiten dieses Beispiel nachgeahmt wurde, ist aus der Geschichte sattsam bekannt; und Ludewig d. Fromme und Heinrich IV. sind die berühmtesten Nachfolger des Kaisers Theodosius geworden.

Durch das Eindringen der Barbaren wurden neue Sünden und Laster eingeführt und selbst der geistliche Stand ward in die allgemeine sittlich-religiöse Verwilderung mit hineingezogen. Wenn auch der strenge Sitten-Richter Salvianus († 485), besonders in seiner so lehrreichen Schrift de gubernatione Dei Libb. VIII. im frommen Eifer Manches zu übertrieben und leidenschaftlich schildert, so ergiebt sich doch daraus für die Entartung des geistlichen Standes ein trauriges Resultat. Die spanischen und gallikanischen Synoden zeigten vor andern in ihren Gesetzen einen rühmlichen Eifer, die Sitten der Geistlichen zu verbessern. Da dieß aber nicht bloß durch Suspensionen und Remotionen zu erreichen war, und doch die öffentliche Buße der Geistlichen so viel wider sich hatte, so wurde für sie eine besondere Art von Privat-Buße eingeführt, welche den Charakter einer Inquisition und Straf-Anstalt hatte und mit der immer mehr geregelten

Kloster-Zucht zusammenfiel. Auch auf die Laien-Buße hatte dieß einen nicht geringen Einfluß.

Da aber eine ausführliche Erörterung dieses in die Kirchen-Geschichte und in das kanonische Recht eingreifenden Gegenstandes ein besonderes Werk erfodern würde, so müssen wir uns mit einer gedrängten Zusammenfassung der hieher gehörigen Hauptpunkte begnügen.

I.

Es ist unrichtig, wenn manche Schriftsteller behaupten, daß die öffentliche Buße durch die Privat-Buße ganz sey verdrängt worden. Sie hat zu keiner Zeit ganz aufgehört, wenn sie gleich zuweilen vernachlässigt oder anders modificirt wurde.

Namentlich ist es eine unrichtige Behauptung, wenn der katholische Verf. der schon mehrmals erwähnten Abhandlung in Flügge's Beitr. Th. II. S. 65 ff. S. 82 ff. die Sache so vorstellet, als wenn in der orientalischen Kirche, seit dem Patriarchen Nektarius (unter Theodosius d. Gr.), die öffentliche Buße förmlich wäre abgeschafft worden. Der Verfasser sagt S. 82—84: „Eben zu der Zeit, wo die öffentliche Buße bereits in den Morgenländern eingegangen war, erweiterte sie sich im Occidente. Im Oriente ging sie ein; im Occidente geschah dieß nicht. Woher dieser Unterschied? Hier kommt es auf Umstände an. Mehrere Umstände, die im Oriente zusammentrafen, fielen im Occidente ganz oder zum Theil weg. Erstens hatte man im Oriente eine große, glänzende, üppige Hauptstadt voll Ausschweifungen. Da nun auf der andern Seite ein zu starker Damm durch die Inquisition entgegengesetzt war, da man der Ueppigkeit so eine öffentliche Buße entgegengestellt, war des Reibens kein Ende. Es konnte also die strenge öffentliche Buße nicht so leicht bestehen. Hingegen hatte man im Occidente keine so glänzende, gleich üppige Hauptstadt. Im Gan-

zen genommen war so viel Reichthum, Luxus und Sittenverderbniß im Occidente nicht anzutreffen, als im Oriente. Im Ganzen war immer im Orient mehr Licht, mehr Aufklärung und Freiheit, also auch mehr Thätigkeit gegen den Zwang und den Zaum, der angelegt ward. Im Occident war nun das nicht. Dieser schwebte vielmehr im Dunkeln. Die Wissenschaften fielen verhältnißweise mehr im Occident. Die Barbarei, die immer mehr um sich griff, machte den Verstand um vieles stumpfer, und den Menschen fähiger, größere und schwerere Lasten zu tragen. Im Orient ward das Bußgeschäft mit weniger Schonung gehalten, als im Occident, denn es war einem einzelnen Manne anvertraut. Daher suchte er alles genauer, war geschäftiger, als da, wo das Amt unter Mehrere getheilt war, wie es im Occident Statt fand, wo freilich der Bischof der Hauptverwalter des Bußgeschäfts war, zugleich aber mehrere Priester es zu besorgen hatten. Endlich hatten die Occidentalen vielleicht keine so günstige Gelegenheit, wie die Orientalen mit der Dame *), und hätten sie diese auch gehabt, so läßt sich doch bei ihrer damaligen Lage noch zweifeln, ob sie viel Gebrauch davon würden gemacht haben. Die Occidentalen hielten also zur Zeit, wo die Orientalen sich davon frei machten, die öffentliche Buße mit allen Notionen der öffentlichen Demüthigung, der vieljährigen Entfernung von dem Rechte, die Eucharistie zu genießen, und den vielen Fast-Tagen. Zwar war die kanonische Buße zuerst für öffentliche Verbrechen bestimmt; die wirft sie aus dem ganzen Gange der öffentlichen Buße heraus. Aber man hatte es schon im ersten Zeitraume darauf angelegt, geheime Hauptverbrechen, so wie die öffentlichen, dem kanonischen Buß-Gerichte zu unterwerfen."

*) Der Verf. meint den von Sokrates und Sozomenus erzählten Scandal in Konstantinopel, welcher S. 67 „eine kanonische Sünde" (!!) genannt wird, und wodurch Nektarius zur Aufhebung des ganzen Instituts bewogen wurde.

Ohne im Einzelnen auf manches Unrichtige, Uebertriebene und selbst Unwürdige, was sich in dieser Schilderung findet, aufmerksam zu machen, mag es genug seyn, bloß ein Paar Bemerkungen hinzuzufügen.

1) Das, was vom Patriarchen Nektarius abgeschafft ward, ist offenbar nicht die öffentliche Buße, sondern vielmehr die Privat- oder Ohren-Beichte. Nach dem Berichte des hier besondern Glauben verdienenden Sokrates (hist. eccl. lib. V. c. 19. vgl. Sozom. lib. VII. c. 16) waren in Folge der Novatianischen Streitigkeiten in der Gesammt-Kirche Buß-Priester (πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας) angeordnet, welchen man geheime Sünden zu beichten hatte. Diese Einrichtung schaffte Nektarius, des Mißbrauchs wegen, ab, und überließ die Theilnahme an den Mysterien (d. h. der Eucharistie) dem Gewissen der Communicanten. Schon Sokrates äußert hierüber seine Bedenklichkeiten, und Leo d. Gr. (epist. 168. c. 2.) tadelt das öffentliche Bekenntniß geheimer Sünden und fügt hinzu: Sufficit illa Confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam Sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.

2) Die Excommunication war in der orientalischen Kirche gewöhnlich häufiger und strenger, als in der occidentalischen. Dasselbe gilt von den Fasten- und Abstinenz-Gesetzen, wobei ja die Griechen von jeher den Lateinern den Vorwurf einer zu großen Gelindigkeit machten. Auch haben die Griechen, obgleich sie die Lehre vom Fegefeuer nicht annehmen, doch die Satisfactionen, wodurch sie den Zustand der Seelen nach dem Tode zu verbessern hoffen.

3) Auf einen Punkt von der größten Wichtigkeit ist keine Rücksicht genommen: nämlich, daß die kirchliche Ex-

communication durch bürgerliche Strafen verstärkt wurde. Daher ward von Karl d. Gr. (Capitul. III. a. 803) verordnet: Ut excommunicationes passim [subito] et sine causa non fiant. Dadurch ward die Aufmerksamkeit der Kirche mehr auf die Privat-Buße gerichtet.

II.

Die in dieser Periode, besonders vom VII — IX Jahrhundert zahlreich erscheinenden Buß-Bücher (libri poenitentiales *)) geben eine gute Auskunft über die öffentliche und Privat-Buße, deren Verbindung und Anwendung. Sie waren, obgleich in der Regel von Bischöfen und höheren Geistlichen abgefaßt, ursprünglich doch nur Privat-Schriften, welche für Geistliche und Laien einer gewissen Gegend und Zeit gute Rathschläge enthielten. Einige erhielten aber auch durch Synodal-Beschlüsse eine besondere Sanction und mit andern Kirchen-Gesetzen gleiches Ansehen. Die ausführlichsten Nachrichten darüber findet man in Jo. Morini Comment. hist. de sacr. Poenit. lib. VII. Edm. Martene de ant. eccl. rit. T. II. Muratori Antiq. Ital. med. aevi. T. V. p. 710 seqq. Vgl. Schröckh's chr. K. Gesch. Th. XVII. p. 57 seqq. Th. XX. p. 146 seqq. Doch fehlet es auch

---

*) Man findet auch, außer dieser gewöhnlichsten Benennung, noch andere gleichbedeutende Titel: Codices poenitentiales, Canones poenitentiales, Leges poenitentium, Judicia poenitentiae, Judicia peccantium, Libelli confessionis, Litterae poenitentiales u. s. w. Auch bloß Poenitentiale und Libellus. Im Teutschen ist auch Buß- oder Beicht-Spiegel gebräuchlich.

Sämmtliche Pönitenz-Bücher, sowohl die griechischen als lateinischen, sind nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen, sondern tragen die Spuren späterer Ueberarbeitungen an sich. Vgl. Schmidt's Handb. d. K.-Gesch. Th. V. S. 188.

nicht an Synodal-Beschlüssen, welche ihnen ungünstig sind und den Gebrauch derselben verbieten. Merkwürdig ist der Bescheid der Synode von Chalons an der Saone (Concil. Cabilon. a. 813 can. 38): Modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem, aut per s. scripturarum auctoritatem, aut per ecclesiasticam consuetudinem — imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libris, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores —.

Das älteste Buß-Buch, welches man kennet, ist aus der griechischen Kirche, welche deren noch jetzt in großer Menge besitzt, und wird dem Patriarchen Johann dem Faster (νηστευτής), dem berühmten Zeitgenossen Gregor's d. G., zugeschrieben. Es führt den Titel: Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων (Morini Comment. ed. Ven. 1702. p. 616 seqq.) und ist eine Anweisung für Büßende und in welcher Ordnung das Sünden-Bekenntniß (ἐξομολόγησις) geschehen soll. Gegen die Aechtheit dieser Schrift sind zwar von Morinus, Oudin (Comment. de scriptor. eccl. T. I. p. 1476) und Schröckh (K. Gesch. XVII. p. 58) Zweifel erregt worden, welche theils von den an die Maria gerichteten Gebeten, theils von der Empfehlung eines dreimaligen Jahres-Fasten von vierzig Tagen (wovon sich erst im X Jahrhundert Spuren finden), theils von dem detaillirten Sünden-Verzeichnisse hergenommen sind; aber doch nur so viel beweisen, daß dieses Buß-Buch in spätern Zeiten mancherlei Interpolationen und Zusätze erhalten habe — was auch Morin's und Schröckh's Meinung ist. Doch dürften sich auch diese Zweifel selbst heben lassen; und Mehreres sich aus der Individualität des Verfassers, der den Beinamen des Fasters vielleicht eben deshalb erhielt, weil er die erst später eingeführten vermehrten Termine empfahl, erklären lassen. Charakte-

ristisch ist es wenigstens, daß seit dem IX Jahrhundert griechische Schriftsteller und Synoden (bei Morinus lib. VI. c. 26. p. 290) den Johannes einer zu großen Gelindigkeit wegen anklagen, worüber er sich schon selbst, gleichsam aus Vorgefühl, Vorwürfe machte (Morin. VII. p. 624). Und doch setzt Johannes auf mehrere Sünden eine Excommunication von zehn, zwölf und funfzehn Jahren!

Die von ihm vorgeschriebene Buß-Ceremonie hat Schröckh (XVII. 59) in folgenden Auszug gebracht: „Der Priester wird angewiesen, den zum Sünden-Bekenntnisse bereitwilligen Christen vor den Altar zu stellen; mit ihm mehrere Psalmen und Gebete zu singen oder herzusagen; ihm nach dreimaligem Niederknieen feierlich aufzufodern, daß er vor Gott und den heiligen Engeln seine geheimsten Sünden offenbaren möge; Mannspersonen dieß mit entblößtem Haupte thun zu lassen; und sodann die Fragen über allerlei Sünden anzufangen, worunter die unzüchtigen am genauesten bezeichnet werden. Darauf soll demjenigen, der sein Bekenntniß abgelegt hat, die Vergebung von Gott in mehreren Gebeten gewünscht; aber ihm auch die kirchliche Büßung, welche er zu beobachten habe, nach Verschiedenheit seines Standes und seiner Ausartung, imgleichen in Rücksicht auf Essen, Trinken und öffentlichen Gottesdienst, angezeigt werden; wobei bald eine Enthaltung vom Fleische für Weltliche, bald für Mönche von Käse und Eiern, und Vieles dergleichen mehr vorgeschrieben wird."

In der abendländischen Kirche erschien einige Decennien später (im J. 680) das erste Buß-Buch des Erzbischofs Theodorus von Kanterbury († 690). S. Theodori liber poenitentialis; ed. Jac. Petit. Paris. 1677 — 79. 2 Voll. 4. Die von Morinus gemachten Erinnerungen gegen den Verfasser, daß er nur auf öffentliche Sünden öffentliche Buß-Uebungen gesetzt, sind nicht ungegründet in Beziehung auf die spätere Pra-

xis der Lateiner; aber Theodor zeigt hierin seinen Ursprung aus der griechischen Kirche. Uebrigens erhielt dieses Pönitenz-Buch, welches schon frühzeitig Emendationen nach der abendländischen Praxis erhalten zu haben scheinet, fast allgemeinen Beifall, ward von mehrern Synoden empfohlen und blieb das Lieblings-Handbuch der Geistlichen auch lange noch, als schon viele andere Anweisungen dieser Art, z. B. von Beda Ven., Egbert u. a. bekannt geworden waren.

Der Ursprung des Liber poenitentialis Romanus (in Canisii Lect. antiq. T. II. P. 2.) ist ziemlich ungewiß; aber im Anfange des IX Jahrhunderts mußte es schon vorhanden seyn, weil wir Auszüge daraus in der Schrift des Bischofs Halitgar von Cambray (in Canisii Lect. antiq. T. II. P. 2. p. 81 seqq. ed. Basnag.) und des Regino von Prüm, gegen das J. 906 (de disciplina eccles. et rel. chr. ed. Hildebrand. 1659 et St. Baluz. Paris. 1671. 8.) finden. Die spätern Pönitenz-Bücher sind fast ohne Ausnahme darnach eingerichtet. Das Wichtigste, was man daraus lernt, bleibt immer der Punkt von den Buß-Werken überhaupt und insbesondere von den Redemptionen und Surrogaten der Buße, welche als das Hauptübel jener Zeit betrachtet werden müssen.

III.

Die ersten und wichtigsten Störungen in der öffentlichen Buß-Anstalt wurden durch die Mönche veranlaßt. Ihr Institut ward schon vom Erzbischof Theodor von Kanterbury (d'Achery Spicil. T. I. p. 486) die zweite Taufe genannt; und hierin lag eine nicht undeutliche Beziehung auf die Buße, welche ja von den ältesten Zeiten als ein regressus ad baptismum angesehen wurde. Schon das Beispiel eines besondern Buß-Standes

und Lebens, von beständigen Casteyungen, Fasten und Beten, wozu die Mönchs-Regel verpflichtete, mußte von grosser Wirkung seyn und der Privat-Buße zur Empfehlung gereichen. Die Kleidung und Lebensart der Mönche war ganz nach der alten Buß-Sitte eingerichtet. Die Tonsur erinnerte stets an die abgeschornen Haare der Büßenden und ward für so wichtig gehalten, daß sie späterhin eine Auszeichnung des ganzen Clerus wurde; und die unbeschuhten (discalceati) Füße waren eine aus dem A. T. herübergenommene Verstärkung der alten Buß-Zucht. Durch die Mönche ward die Geißel (flagellum) zwar nicht erfunden (indem sie schon früher aus dem Judenthume, zum Theil auch aus der römischen Gerichtsverfassung, eingeführt war, wie aus mehrern Beispielen beim Augustinus, Hieronymus, Cäsarius Arelat. u. a. zu ersehen ist), aber doch als das vorzüglichste Buß-Instrument eingeführt. Der eigentliche Patron der apostolischen Schläge-Zucht (apostolicorum verberum disciplina) und des besten Reinigungs-Mittels (purgatorii genus), wie er sie nannte, war Petr. Damiani. Vgl. dessen Schrift de flagellorum laude. Opp. T. III. Aus diesen freiwilligen Selbst-Geißelungen entstand nachher die Zucht-Geißel, d. h. die Züchtigung mit der Geißel durch Andere, als Strafe, wobei man 39 Hiebe als die geringste annahm, welche man, nach dem Exempel des Apostels Paulus 2 Cor. XI, 24., die apostolische nannte. Auch diese Buße ging aus dem Mönchthume hervor. Die im XIII Jahrhundert zuerst in Italien entstandene und sich schnell ausbreitende Sekte der Flagellanten (Geißel-Brüder, deren Geschichte von Boileau, Thiers, Förstemann u. a. besonders erzählt wird) fand aber doch nicht den Beifall der Kirche, vielmehr wurden sie von Clemens VI. auf Ansuchen Kaiser Karl IV. für Häretiker erklärt.

Außerdem aber störten die Mönche die alte kanonische Buß-Ordnung hauptsächlich auch dadurch, daß sie sich des

Beichtstuhls fast ausschließlich bemächtigten, und dadurch nicht nur die untern Geistlichen, sondern auch die Bischöfe in diesem wichtigen Theile der Seel-Sorge beschränkten.

IV.

Die Bischöfe galten zwar noch immer als die eigentlichen Vorsteher der Kirchen-Buße; aber sie waren es nur im eigentlichen Sinne so lange die öffentliche Buße in ihrer vollen Kraft bestand, und bei den peccatis et delictis publicis. Hier war ihre Gewalt größer, als zuvor, weil die kirchlichen Strafen nicht nur durch bürgerliche geschärft, sondern auch die Ertheilung der letztern häufig den Bischöfen übertragen wurde. Dieß geschah nicht nur in der orientalischen Kirche, sondern auch in der occidentalischen, besonders in der fränkisch-karolingischen Periode, wo die Bischöfe nicht nur als Staats- und Reichs-Räthe, sondern auch als Ober-Richter angesehen wurden.

Mit diesem in vielfacher Hinsicht erweiterten Geschäfts-Kreise der Bischöfe standen einige Institute in Verbindung, welche, wenn sie von Dauer gewesen und zweckmäßig geleitet worden wären, für die Kirchen-Disciplin im weitesten Umfange, und für die Kirchen-Buße insbesondere, den größten Nutzen gestiftet haben würden.

1.) Die unter dem Namen Poenitentiarii (Buß-Priester) seit dem III Jahrhundert mit der Special-Aufsicht über die Büßenden, unter Ober-Leitung des Bischofs, beauftragten Geistlichen, wurden im Abendlande beibehalten; und die oben erwähnte und im Occident gemißbilligte Abschaffung derselben durch den Konstant. Patriarchen Nektarius diente vielmehr dazu, diese Einrichtung beizubehalten und zu vervollkommnen *). Sehr

*) Die Annahme, daß der römische Bischof Simplicius (von 467—483) die Buß-Priester regelmäßig bestellt habe, hat um so mehr Wahrscheinlichkeit, da dieser ausgezeichnete Bischof nicht nur

treffend ist, was Bingham (Antiq. VIII. p. 155) zur Beurtheilung dieses Instituts bemerkt hat: Hinc itaque pronum est observare: 1.) Quod hoc officium haud institutum fuerit ad commendandam Confessionem auricularem in publicae disciplinae detrimentum, sed praecipue ad promovendum publicae poenitentiae exercitium in ecclesia. 2.) Quod non fuerit divinae, sed ecclesiasticae institutionis. Et quod propterea, 3.) uti ecclesia pro sua sapientia illud in bonum finem instituit, ita, cum iste finis obtineri non posset, liberum fuerit ecclesiae pro eadem sapientia illud abolere et destruere, uti Nectarius fecit in Oriente. 4.) Quod abolitio ejus non necessario inferat abolitionem publicae disciplinae; cui adhuc sua vis constabat in ecclesia Orientali, non obstante hujus officii abrogatione; licet forte aliquo modo infirmata esset, respectu privatorum offensorum; partim quia non adeo proclives erant ad confitendum; partim autem quia negotio disciplinae jam penitus ad Episcopos devoluto, otium eis deerat curam ejus gerendi u. s. w. Ich füge nur noch hinzu, daß das Concil. Trident. Sess. XXIV. c. 7. durch die Verordnung: In omnibus Cathedralibus Ecclesiis, ubi id commode fieri poterit, Poenitentiarius aliquis — ab Episcopo instituatur, qui Magister sit, vel Doctor, aut Licentiatus in Theologia vel jure canonico, et annorum quadraginta, seu alius, qui aptior pro loci qualitate reperiatur; qui dum Confessiones in ecclesia audiet, interim praesens in choro censeatur — wenigstens zum Theil die alte Einrichtung herzustellen suchte. In Rom selbst gehört die Stelle eines Poenitentiarius und die von ihm dirigirte Poenitentiaria zu den wichtigsten Cardinals-Würden.

überhaupt für bessere Ordnung und Disciplin sehr thätig war, sondern auch in seinen Streitigkeiten mit dem Konstant. Patriarchen Nectarius eine besondere Veranlassung dazu finden konnte.

2.) Unter die schönsten Einrichtungen des Mittel-Alters gehören die sogenannten bischöflichen Senden oder Send-Gerichte*). Zwar ging diese Disciplinar-Anstalt, welche regelmäßige Visitationen, sowohl der Geistlichen als Gemeinen, beabsichtigte und ein bisher entbehrtes Censor-Amt war, nicht von der Kirche selbst, sondern vom Staate aus; aber erstere erkannte bald die Nützlichkeit der Sache und bestätigte sie durch Synodal-Beschlüsse, wohin besonders Concil. Moguntin. a. 847. c. 28 zu rechnen ist. Die erste Verordnung Karl's d. Gr. stehet Capitul. a. 789. c. 7. a. 806. c. 4. Capit. II. a. 813. c. 1. Die der nachfolgenden Kaiser Capitul. Ludov. P. a. 823. c. 23. Capitul. Carol. Calvi. T. XI. c. 10. Vgl. Harzhemii Conc. German. T. II. p. 511 seqq. Die ausführlichste Beschreibung, besonders in Beziehung auf die Kirchen-Censur, giebt Regino de disciplina eccles. lib. II. c. 1.

*) Gewöhnlich leitet man Sende, oder Send von Synode ab, und es läßt sich aus dem Grunde nicht viel dagegen erinnern, da in dem kleinen deutschen Kirchen-Wörterbuch von Chr. W. Koch, (Halle 1784. 8. S. 99 — 100) allein 18 Wörter stehen, wie Send-Bann, Send-Stuhl, Send-Recht, Sendbare Leute, Send-Wein u. a., welche durch synodalis ausgedrückt werden. Dennoch scheint diese Ableitung besonders auch das wider sich zu haben, daß die Lateiner in diesem Zeitalter das griechische Wort Synodus ꝛc. nicht gern brauchten. Die Ableitung vom teutschen senden (mittere) würde um so eher vorzuziehen seyn, da der dieser Visitation beigeordnete kaiserliche Beamte schlechthin Missus genannt wird. S. Thomassini vet. et nova eccl. discipl. T. VI. p. 636 seqq. Nur darf man nicht vergessen, daß es nicht bloß ein teutsches Institut ist. Bei der Ableitung von Centa, Cent, Cinta u. a., welches eine gewisse Militär- und Criminal-Jurisdiction anzeigt, und woher Cent-Graf, Cent-Gericht abstammt, würde die Aehnlichkeit des Verfahrens, und da eine inquisitio et requisitio Statt fand, zur Empfehlung angeführt, und die Buchstaben-Verwechselung durch analoge Fälle vertheidiget werden können.

p. 205 seqq. Vgl. Schröckh XXII. S. 506 — 507. Schmidt's Handb: der K. Gesch. Th. V. S. 189 — 192. Das Wesentliche bestehet darin:

Jeder Bischof soll jährlich alle Kirchspiele seines Sprengels visitiren; Ut Episcopi circumeant parochias sibi commissas et ibi inquirendi studium habeant de incestu, de parricidiis, fratricidiis, adulteriis, cenodoxiis et aliis malis, quae contraria sunt Deo, quae in sacris scripturis leguntur, quae Christiani devitare habent. Dieß ist die allgemeine Vorschrift (Capitul. a. 813. c. 1). Das Speciellere giebt Regino sehr vollständig an, obgleich er über den Punkt, daß der Bischof einen angesehenen Staats-Beamten (Missum regium) als Con-Commissarius zur Seite haben, oder sich selbst als Missum Dominicum oder Legatum a latere sc. imperatoris betrachten soll (worüber Thomassin. de vet. et nov. eccl. discipl. P. II. lib. III. c. 92. ed. Mogunt. T. VI. p. 632 seqq. nachzusehen ist), hinweggleitet. Der Bischof kündiget zuvor durch den vorausgesendeten Archidiakonus seine Ankunft an, damit er alles vorbereitet finde. Der Bischof wählet in jedem Kirchspiel sieben (auch wohl mehr) bejahrte, ehrbare und zuverlässige Männer aus und läßt sich auf die Reliquien schwören, daß sie auf die vorgelegten Fragen die Wahrheit sagen wollen. Diese Fragen theilt Regino vollständig mit. Es sind 14 Fragen über das fünfte, 23 Fr. über das sechste, 4 über das siebente und achte Gebot. Außerdem noch 48 vermischte Fragen über verschiedene Punkte des Gottesdienstes, Aberglaubens, Lebenswandels der Geistlichen und Laien u. s. w.

Die Reichs-Grafen, Richter und andere Staats-Beamte waren angewiesen, das Amt der Bischöfe nachdrücklich zu unterstützen und diejenigen, welche sich der Kirchen-Buße nicht unterwerfen wollten, mit Gewalt dazu zu bringen. Diese Einrichtung, welche theils mit unsern

Kirchen-Visitationen (besonders in der Art, wie sie in Sachsen seit der Reformation eingerichtet sind und von geistlichen und weltlichen Beamten gemeinschaftlich gehalten werden), theils mit den aus alter Zeit herstammenden Rüge-Gerichten verwandt ist, würde bei längerer Dauer in die ganze Kirchen-Zucht und insbesondere das Buß-Wesen mehr Ordnung und Zweckmäßigkeit gebracht haben. Aber mit der Carolingischen Monarchie kam auch diese Anstalt in Verfall.

3) Von dieser Zeit an pflegten die Archidiakonen vorzugsweise die Aufsicht über die Geistlichen und die Buß-Disciplin zu führen; und gerade dieß gab ihnen eine Wichtigkeit in der abendländischen Kirche, wovon man in der morgenländischen nichts wußte. Anfangs leiteten sie alles im Namen und unter Autorität des Bischofs; aber bald fingen sie an, sich als selbstständige Richter in diesen Angelegenheiten zu betrachten, und, ohngeachtet päpstlicher Verbote, z. B. von Alexander III. im J. 1179. u. a. in die bischöflichen Rechte einzugreifen. Diese Anmaßungen der Archidiakonen veranlaßten die Bischöfe, diese Geschäfte besondern, von ihnen abhängigen Beamten, welche theils Vicarii, theils Officiales, theils Justitiarii genannt wurden, zu übertragen. Nach Thomassinus, dessen Abhandlung de Archidiaconis (de vet. et nov. eccl. discipl. P. I. lib. II. c. 17. T. II. p. 123 seqq. ed. Mog.) vorzüglich lesenswerth ist, und Schröckh (XXVII. p. 150) sind diese Beamte erst im XIII Jahrhundert aufgekommen, da weder in Gratian's Decret noch in Gregor's IX Decretalen eine Spur von denselben zu finden ist.

V.

Wenn Gregorius VII. die in Verfall gerathene öffentliche Buße auf alle Weise wieder auf ihre ehemalige Strenge zurückzuführen bemüht war, so schien er da-

durch dem Ansehen der Bischöfe eine neue Stütze geben zu wollen. Und in der That war es für sie ein Gewinn zu nennen, daß sie in ihre alten Rechte als Buß-Administratoren wieder eingesetzt wurden. Allein dieser Gewinn war, genau genommen, doch nur ein scheinbarer; und Gregor's Absicht ging unverkennbar dahin, sich und seine Nachfolger, wo möglich, zu obersten Buß-Verwaltern der ganzen Christenheit zu erheben. Dieser Plan ist von dem Verf. der Abhandlung in Flügge's Beitr. Th. II. S. 238 — 248 im Allgemeinen recht gut entwickelt worden. Wir verweisen besonders auf das Urtheil S. 244: „Da Gregor damit umging, das gesunkene Priester-Ansehen wieder herzustellen, und da er hie und da die Idee auskramte, bei der Buße müßte Besserung seyn (welches der Zweck seyn muß), und da Gregor der Mann von Thätigkeit war, so hätte man glauben sollen, er hätte seine Schärfe in der Reformation des Priesterthums auch in dem Punkte blicken lassen. Allein Gregor, sonst überall strenge, macht in dem Punkte der Buße den Gelindern. Zwar was die Bischöfe betrifft, da wünschte er freilich, daß die öffentliche kanonische Buße in ihrer Strenge bliebe, wie aus den Briefen an die Englische Nation erhellet. Aber nur sich räumte er das Recht ein, hinterher dann den Gelindern zu spielen, wodurch seine Gelindigkeit doppelt gewann. Er hatte selbst das Kriegführen den Büßern erlaubt, wenn es zur Vertheidigung der römischen Kirche geschah. Er war freigebig, die Sünden den Büßern, auch ohne vorher gegangene Buße, nachzulassen. Das thaten auch vorher die Päpste, wenn sie Büßer ohne Wissen der Bischöfe lossprachen. Aber keiner that's mit so viel Freigebigkeit und in so großem Umfange, als Gregor; der nahm sich's vor, die überschwengliche Gewalt des Löse-Schlüssels so weit als die des Binde-Schlüssels auszudehnen. Ganz nach dem Grundsatze der höchsten Ober-Gewalt!"

VI.

Daß das Saeculum obscurum et Hildebrandinum nicht das Zeitalter war, worin sich *eine* bessere Gestalt des Buß-Wesens bilden konnte, liegt vor Augen. Vielmehr vereinigte sich alles, um früher schon eingeschlichene Mißbräuche zu erhalten und auffallender zu machen und mit neuen zu vermehren. Dadurch, daß Petrus Lombardus, Thomas Aquinas und andere Scholastiker des XII und XIII Jahrhunderts die Buße zu einem Sacramente erhoben (vergl. oben Kap. I.) ward nichts verbessert. Vielmehr diente es nur dazu, gewissen Mißbräuchen eine Art von Sanction zu geben und die Abstellung derselben zu erschweren.

Nach Thomassinus schätzbarer Abhandlung: De poenitentia publica post annum Christi 1000. P. I. lib. II. c. 16. rühren die meisten Veränderungen des spätern Buß-Wesens von Innocentius III. „qui non immerito audit parens Juris canonici novi (p. 113)" her. Er zeigt, daß dieser Papst die *alte* Strenge der öffentlichen Buße wieder herzustellen gesucht habe. Es werden S. 113 folgende besondere Punkte ausgehoben: 1.) Poenitentes non posse militiae se inserere. 2.) Non posse spectaculis interesse, conviviis, voluptatibusque publicis. 3.) Continentiae perpetuae fibula constringi. Et hinc illa emersere matrimonii impedimenta, quae prohibent contrahi, contractum illud non dirimunt. Erant enim ea enormia quaedam crimina, quibus, qui contaminati fuerunt, praemortuis conjugibus, alias ducere non sinebantur. 4.) Pluribus anno quolibet quadragesimis jejunia iterare. Hi erant quadraginta poenitentiae dies, qui poenitentiam agentibus indicebantur, qui Episcoporum Pontificumque Indulgentiis quandoque condonabantur. 5.) Monasteriis includi Poenitentes, ubi plures adessent exploratores. 6.) Flagella et virgae ab illa proficiscebantur

poenarum canonicarum commutatione, quae aevo Petri Damiani et Dominici Loricati facta est. 7.) Orationes Dominicae centies die quolibet iterandae, os obturare et inverecundiam cohibere eorum possunt, qui minus religiose sentiunt aut loquuntur de Rosariis et coronis precariis, quarum exinde usus frequens esse coepit, et tam pius inter fideles, imo et tam necessariis iis, qui Psalmos lectitare vel recitare non possunt. 8.) Remittens Innocentius Poenitentes ad eosdem Episcopos, a quibus obligati ad ipsum primo fuerant, partem aliquam a se designatarum remittere permittebat. Haec inter Pontificem et Episcopos observantiae et amoris reciprocatio, vinculum est indivulsum concordiae et unanimitatis episcopalis. Nihil mirum, si indulgentiae Pontificae toto orbe promulgarentur, cum Pontifex ipse tantum ubique Episcopis concederet.

Die letzte Bemerkung giebt den besten Aufschluß über die Buß-Zucht dieses ausgezeichneten Papstes. Er verfuhr, wie sein Vorfahr Gregor der VII, nach der Regel: do, ut des, facio, ut facias etc. und seine ganze Regierung bewies, daß er die Plane des letztern in einem weit größeren Umfange ausführte. Das Gesetz (Concil. Lateran. a. 1215. c. 62. T. VII. p. 66. ed. Hard.), wodurch er die Indulgenzen verminderte und beschränkte, war allerdings lobenswerth; aber es ist unverkennbar, daß er die Buß-Zucht schärfte und die Bischöfe zu größerer Strenge anhielt, um gelegentlich „die ganze Fülle der dem römischen Stuhle verliehenen Gewalt" recht glänzend zu zeigen. Gesetzt aber, daß dieser Kirchen-Fürst, über dessen großartige Tendenzen man aus einem der trefflichsten Geschichts-Werke der neuern Zeit: Friedr. v. Raumer's Geschichte der Hohenstaufen, besonders Th. II. S. 880 ff. Th. VI. S. 208 ff. allerdings richtiger urtheilen lernt, auch in diesem Stücke eine bessere Gestalt der Kirche beabsichtigte, so bleibt doch so viel

gewiß, daß er, so wenig wie seine ihm ähnlichen Nachfolger, besonders Honorius III. und Gregorius IX., dieselbe erreichte. Die von ihm zuerst zum Kirchen-Gesetz erhobene Ohren=Beichte (Concil. Lateran. IV. c. 12. Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 38 de poenit. et remission.) hat viel Schaden gestiftet, und den Grundsätzen des Nektarius zur Rechtfertigung gedient.

VII.

Ohne beim Einzelnen länger zu verweilen, wird es für den Zweck dieser Darstellung hinlänglich seyn, von den im Mittel=Alter in die Buß-Disciplin eingeschlichenen Mißbräuche eine summarische Uebersicht zu geben.

I. Obgleich die alte Regel: daß die Buße zu jeder Zeit Statt finden könne, niemals förmlich aufgehoben ward, so finden wir sie seit dem VI. Jahrhundert doch selten beobachtet. Dagegen wurden die Quadragesimal-Fasten der eigentliche Buß-Termin, wo man für öffentliche und geheime Sünden die kanonische Genugthuung leisten sollte. Der Mittewochen, womit seit dem VII. Jahrhundert die Quadragesimal=Fasten anfingen, und welcher den Namen Asch=Mittewochen (Ascher-Mittw.) erhielt, war der Anfangs=Punkt der Bußübungen, welche bis zur Feria V. der heiligen Woche fortdauerten. Am Kar-Freitage erfolgte die Lossprechung und Wieder=Aussöhnung, oder, bei schwerern Verbrechen, eine Milderung der Strafe, was auch schon als eine Indulgenz angesehen wurde. Anfangs mußten alle Büßenden des Sprengels sich in der Residenz des Bischofs, wenn auch nicht zur ganzen Bußübung, doch zur Absolution einfinden, wie der in Flügge's Beitr. II. S. 203 angeführte Kanon fodert: Omnes publice Poenitentes in civitate conveniant quinta feria ante Pascha.

Schon in Gregor's d. Gr. Sacramentario ist als das Officium Feriae. V. Paschat. angeführt: Oratio ad

reconciliandum Poenitentem, woraus wir bloß ein Paar Formeln ausheben wollen. Im Lib. Sacram. Opp. T. V. p. 108 ed. Antv. 1615. f. stehet das Gebet: Majestatem tuam, Domine, supplices deprecamur, ut huic famulo tuo N. N. longo squalore poenitentiae macerato miserationis tuae veniam largiri digneris, ut nuptiali veste recepta, ad regalem mensam, unde ejectus fuerat, mereatur introire. Per Dominum nostrum. Ebendas. ad Complendum: Omnipotens et misericors Deus, qui peccatorum indulgentiam in Confessione celeri posuisti, succurre Lapsis, miserere Confessis, et famulum tuum N. N., quem delictorum catena constringit, magnitudo tuae pietatis absolvat. Per Dom. nostrum. Die von Innocentius III. verordnete Paschal-Beichte stehet gleichfalls mit diesem Buß-Termin in Verbindung.

II. In der alten Kirche sollte die Buße bloß eine freiwillige seyn, und niemand, ohne von seinem Gewissen dazu getrieben zu werden, so wenig zur Buße gezwungen werden, daß vielmehr die Zulassung zu derselben auf alle Weise erschwert wurde. Aber schon im VI. und VII. Jahrhundert kommen Beispiele von Zwangs-Buße vor, und diese Beispiele vermehren sich immer mehr, nicht bloß bei der öffentlichen, sondern auch bei der Privat-Buße. Bei der letztern scheint man die Ermahnung zur Buße am meisten für nothwendig gehalten zu haben, und diese Ermahnungen und Buß-Predigten waren zuletzt doch ein moralisch-religiöses Cogite intrare. Bei der öffentlichen Buße wirkten die bürgerlichen Strafen, womit die Excommunicirten belegt wurden, ebenfalls als ein Compelle!

Auch die Festsetzung eines gewissen Buß-Termin's führte zu einer Art von Nöthigung. Auch finden wir bei den Bußübungen in den Quadragesimal-Fasten die ersten eigentlichen Zwangs-Maßregeln, wenn auch nicht zum Anfang, doch zur Fortsetzung und Vollendung der

Buße. In dem Concil. Tolet. VI. a. 620 kommt die Verordnung vor: Ut non implentes poenitentiam includantur et cogantur. Morinus hat aus einem römischen Sacramentario, welches er für das älteste hält, folgende Bestimmung mitgetheilt: Suscipis eum (poenitentem) quarta feria ante poenitentiam in capite Quadragesimae (i. e. die cinerum) et induis eum cilicio, oras pro eo, et includis eum usque ad coenam Domini, qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae. Von einer solchen Einsperrung in die carceres ecclesiae, welche auch Decanica (δεκανικά) genannt wurden und zunächst zur Bestrafung der Geistlichen, besonders der Ordin. inferiorum bestimmt waren und, worüber die Archidiakonen die Aufsicht hatten, kommen häufig Beispiele vor. Sodann dienten besonders die Klöster zu diesem Zwecke und die Benennung Claustrum und Clausura war auch in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung. Ueberhaupt hat die Kloster-Zucht auf die kirchliche Buß-Zucht einen großen Einfluß gehabt.

Im VIII. und IX. Jahrhundert hatten die zum Behufe der Visitationen und zur Unterstützung der Bischöfe angeordneten Staats-Beamten, welche Missi (Missi a latere s. oben) hießen, den Auftrag: die Büßenden, im Fall der Weigerung, durch Zwangs-Mittel anzuhalten. Dieß galt besonders von den Excommunicirten aus den höheren Ständen; bei den Landleuten und Leibeigenen konnte der Bischof unmittelbar Zwangs-Maßregeln und körperliche Züchtigungen verordnen. Thomassini vet. et nov. eccl. discipl. P. II. lib. 8. c. 79 und c. 92.

III. Unter die eigenthümlichen Vorstellungen dieser Zeit gehört auch, daß man die Wirkungen der Buße über die Grenzen dieses Lebens hinaus erstreckte. Die erste Spur davon findet man beim Gregor M. Dialog. lib. 2, wo die Worte vorkommen: Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam, qui in hac carne vivunt, jam carne

solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant. Diese Vorstellung wurde besonders seit dem X. Jahrhundert praktisch ausgebildet. Wenn die Lehre vom Fegefeuer (Purgatorium) auch nicht zunächst daraus geflossen, so ist doch zwischen dieser Lehre und der Erwartung einer Satisfaction für die noch nicht vergebenen Sünden, der genaueste Zusammenhang. Wie man die Vorstellung hatte, daß man durch Buße sich für die zukünftigen Sünden Vergebung erwerben könne, so fand auch die Idee, daß sich die Wirkung der Buße für die im Erdenleben begangenen und noch nicht ganz abgebüßten Sünden auch auf die zukünftige Welt erstrecke, immer mehr Eingang. Mit dieser Lehre verband sich schon frühzeitig die Lehre von den Fürbitten für Verstorbene, von dem Meß-Opfer (quod prosit mortuis) und vom Ablaß; und hauptsächlich gegen den praktischen Mißbrauch (quidquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret. Art. Schmalcald. P. II. p. 308) war der Widerspruch in der protestantischen Kirche gerichtet. Vgl. Hoepfner Comment. de origine dogmatis Rom. Pont. de purgatorio. 1792. 8.

IV. Zu den ärgsten Mißbräuchen aber führte die Vorstellung von einer Stellvertretung, Loskaufung und Vertauschung der Sünden und deren Büßung. Man pflegt dieß unter dem Namen Redemptio poenitentiae oder auch Redemptio animae (nach Daniel IV, 24: peccata tua in misericordiis redime. Vulg.) zusammenzufassen. Daraus entstand der schlechthin sogenannte Ablaß-Handel im Kleinen und Großen, wodurch zwar die Clerisei und die römische Schatz-Kammer bereichert, das ganze Pönitenz-Wesen aber zerrüttet und die sittlich-religiöse Wirkung desselben vernichtet wurde. Der Reiche konnte nur für Geld Verzeihung aller Sünden erlangen und sich von jeder Art der Kirchen-Buße loskaufen. Dem Armen blieben die demüthigenden Strafen und Casteiungen, oder Leistungen,

welche schwer fielen und die Sittlichkeit gefährdeten. Als Buß-Surrogate wurden vorzüglich Processionen, Wallfahrten und Kreuzzüge angesehen. Sie galten nicht nur für die Sünden der Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch für die zukünftigen; und gewiß ist durch die Pränumeration auf die Buß-Werke noch weit mehr Uebel gestiftet worden, als durch die indulgentias pro praeterito.

Am meisten gereichte die Sünden- oder Buß-Taxe zum Anstoß und Aergerniß. Schon Regino und noch mehr die spätern Pönitenz-Bücher enthalten Angaben über die Preise, um welche man die Sünde abkaufen konnte, welche ganz das Ansehen von Steuer-Büchern und Zoll-Tarifs haben und die ganze geistliche Angelegenheit auf eine Art profaniren, welche in der Geschichte ohne Beispiel ist *). Daß das Gebet des Herrn, der Psalter (sowohl der Davidische als Marianische), das Ave Maria und andere Stücke der Andacht und des Gottesdienstes zu alltäglichen Buß-Exercitien gemißbraucht wurden, gehört ebenfalls unter die unerfreulichsten Erscheinungen dieses Zeitalters.

Selbst der gelehrte und scharfsinnige Morinus, obgleich er viel Kunst aufbietet, um alles möglichst zu entschuldigen und zu beweisen, daß man im Allgemeinen von der alten Buß-Strenge, so wenig abgewichen sey, daß man sie vielmehr seit dem X. Jahrhunderte in einigen Stücken noch zu übertreffen gesucht habe (wobei aber vollkommen wahr ist, was Schröckh K. Gesch. Th.

---

*) Für den Urheber der römischen Buß-Taxe wird Johann XXII. (um 1316) gehalten. Die Taxa Camerae apostolicae oder Taxa s. poenitentiariae apost. wurde zu Rom 1512, in 4. sodann 1513, 1515 und 1523 zu Cöln gedruckt; späterhin aber in den Index librorum prohibitorum gesetzt! Vergl. Claudii Espencaei Digress. ad 1 Ep. ad Timoth. lib. III. c. 22. Verpoorten de Taxa Camerae apost. Gedani 1774. Morini Poenit. de lib. X. p. 760 seqq.

XXIII. S. 162 über die Vermehrung der Schwärmerei und des Aberglaubens bemerkt hat), muß über den Verfall der Kirche in diesem Stücke und über ungeheure, durch die Mönche eingeführte und unterstützte Mißbräuche klagen. Und auch der einsichtsvolle Thomassinus muß in diese Klagen einstimmen. Aus den fleißigen Sammlungen des Euseb. Amort. de origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. 1735. f. Charles Chais Lettres historiques et dogmatiques sur les Jubilées et les Indulgences. 3 Voll. 1751. 8. Vgl. Schröckh's K. Gesch. Th. XXVIII. S. 37 ff. Gieseler's Lehrb. d. K. Gesch. bes. Th. II. Abth. 2. S. 404 ff. und vielen andern Schriften lernt man die wahre Lage der Sache am besten kennen.

Alle diese Mißbräuche des Bußwesens würden wahrscheinlich, wie andere Zeiterscheinungen, schneller vorübergegangen seyn, wenn nicht die Scholastiker alle Talente aufgeboten hätten, um diese praktischen Irrthümer theoretisch zu begründen und zu rechtfertigen. Aus der von ihren ersten Meistern so eifrig vertheidigten Theorie vom Thesaurus meriti et bonorum operum flossen alle jene zahlreichen Uebel, worüber längst vor dem XVI. Jahrhundert einzelne Freunde des thätigen Christenthums und der evangelischen Lehre im Stillen geseufzt oder öffentlich, jedoch ohne Erfolg, geklagt hatten. Das größte Uebel, was die Scholastik gestiftet, bestehet unläugbar darin, daß durch diese anmaßliche Philosophie der Aberglaube und das Vorurtheil, selbst in ihren rohesten Formen, unterstützt und gefördert wurden. Daher ist der leidenschaftliche Eifer zu erklären, womit die Reformatoren wider die Scholastiker, mit deren dogmatischen Grundsätzen sie doch im Ganzen übereinstimmten, bei jeder Gelegenheit streiten. Aber auch die Mystiker trugen nicht wenig zur Erhaltung und Vermehrung dieser Mißbräuche bei; ja, es ist offenbar, daß einige derselben zunächst mehr dem mystischen, als dem scholastischen Boden entsprossen.

Recht gute Bemerkungen hierüber findet man in der gehaltreichen Schrift: Der Mysticismus des Mittelalters u. s. w., von Heinr. Schmid. Jena 1824. 8. bes. S. 61 ff.

Was bei den Mystikern Werk der Natur und Erzeugniß der natürlichen Anlage war, gestaltete sich bei den Scholastikern als Produkt der Kunst und als Resultat einer über alle Theile des kirchlichen Lebens sich verbreitenden Sophistik. Diese beiden Extreme berührten sich gerade in diesem Punkte; und daher war es kein Wunder, wenn das Verderben tiefe Wurzeln faßte. Aber eben daher wird auch erklärlich, warum die Verbesserung weder von einem bloßen Scholastiker, noch von einem bloßen Mystiker, sondern nur von Männern, welche die Tugenden beider sich angeeignet hatten, ausgehen und gedeihen konnte.

VIII.

Bei näherer Betrachtung der Reformation des XVI. Jahrhunderts zeigt sich sogleich, daß es eigentlich die Lehre von der Buße war, welche dazu die nächste Veranlassung gab, und auf deren Fundament das Lehrgebäude der evangelischen Kirche aufgerichtet wurde. Ganz wie in der Periode des N. T., dessen Lehre mit der Aufforderung zur Buße (Matth. III, 2. 8. u. a. vgl. oben K. I.) beginnet. Die symbolischen Bücher beider evangelischen Confessionen behandeln nicht nur den Artikel von der Buße mit besonderer Ausführlichkeit, sondern fast alle in diesen Bekenntniß-Schriften als Unterscheidungs-Lehren dargestellten Artikel stehen mit diesem in der genauesten Verbindung. Bei den Artikeln de ecclesia, de potestate clavium, de justificatione, de bonis operibus, de fide et merito u. a. ist diese Verbindung auf den ersten Blick deutlich; aber auch bei andern Controvers-Punkten, z. B. de sacramentis, peccato originis u. s. w. läßt sich der Zusammen-

hang mit der Lehre von der Sünden-Vergebung, Genugthuung u. a. ohne Schwierigkeit nachweisen.

Was nun aber die öffentliche Buße anbetrifft, so hat die evangelische Kirche dieselbe so wenig abgeschafft, daß sie vielmehr dieselbe, als einen wesentlichen Theil der Kirchen-Zucht, nach dem Vorbilde der alten Kirche, zurückgefodert hat. Es wird genug seyn, die allgemeinen Grundsätze und Einrichtungen in gedrängter Kürze zusammenzufassen.

I. Die symbolischen Bücher der Lutheraner unterscheiden eine doppelte Art von Excommunication: nämlich den großen und den kleinen Bann, und erklären, daß nur der letztere vor das kirchliche Forum gehöre. In dem Artic. Schmalcald. P. III. a. 9. p. 338 heißt es: Majorem illam excommunicationem, quam Papa ita nominat, non nisi civilem poenam esse ducimus, non pertinentem ad nos ministros ecclesiae. Minor autem, quam nominant, vera et christiana est excommunicatio, quae manifestos et obstinatos peccatores non admittit ad sacramentum et communionem ecclesiae, donec emendentur et scelera vitent. Et Ministri non debent confundere hanc ecclesiasticam poenam, seu excommunicationem, cum poenis civilibus. Vgl. p. 352 und 354, wo gezeigt wird, daß diese Gewalt ex jure divino nicht bloß den Bischöfen, sondern auch allen Lehrern und Seelsorgern zukomme. Vgl. Apolog. A. Conf. art. IV. p. 159. a. XIV. p. 294 seqq. Auch gehört hieher der ganze wichtige Abschnitt aus der Aug. Conf. art. abus. VII. p. 37 seqq. de potestate eccl., wo der Unterschied zwischen der Potestas ecclesiastica et civilis so einleuchtend angegeben wird.

Die reformirte Kirche bestimmt die Excommunication, ohne den Unterschied zwischen major et minor anzugeben, ganz übereinstimmend. Confess. Gallicana a. 33. p. 123: qua in re sequendum nobis putamus, quod Dominus noster Jesus Chr. de excommuni-

catione statuit, quam quidem approbamus, et una cum suis appendicibus necessarium esse arbitramur. Rom. XVI, 16. Conf. Belg. art. 32. p. 191. Conf. Polon. art. VII de discipl. p. 267 seqq. Conf. Bohem. a. VIII. p. 293: Praeterea docent: ut manifeste impii, impoenitentes et contumaces i. e. ecclesiae monitis non audientes, censura et poena illius, quae recepta appellatione Anathema dicitur, seu Excommunicatio *), coerceantur, Idque fieri sine personarum acceptione, in eos omnes, quorum nota est impietas, quique crassioribus peccatis addicti, saepius admoniti adhuc in peccatis perstendunt.

In den XXXIX Artikeln der Englischen Kirche wird a. 33. p. 138 gesagt: Qui per publicam ecclesiae denuntiationem rite ab unitate ecclesiae praecisus est et excommunicatus, is ab universa fidelium multitudine (donec per poenitentiam publicam reconciliatus fuerit, arbitrio judicis competentis) habendus est tanquam Ethnicus et Publicanus.

II. Sieht man auf die kirchliche Verfassung und Praxis der Lutheraner, so lehret die Geschichte, daß die Geistlichen gleich nach der Reformation sich der Gewalt des Binde- und Löse-Schlüssels auf eine Art und Weise bedienten, und mit dem kleinen Bann so freigebig waren, daß man dem Entstehen einer neuen, weit gefährlichern Hierarchie entgegen sah. Am auffallendsten zeigte sich dieß in den ärgerlichen Osiandristischen und Flacianischen Streitigkeiten und in den Händeln mit Heßhusius u. a. Die daraus entstandenen Unbilden sind in Planck's Gesch. des protest. Lehrbegr. Th. IV. S. 41 ff. S. 320. 418. 618 ff. Th. V. 2 Abth. S. 243. S. 307 ff. genügend geschildert. Die spätern in der Pietistischen Periode entstandenen und hauptsäch-

---

*) Anathema und Excommunicatio werden hier im Sinne der alten Kirche, synonym genommen.

lich von Thomasius gerügten Mißbräuche sind in Walch's Einl. in die Rel. Streitigk. in der Luth. Kirche Th. III. S. 66 ff. Th. V. u. a. angeführt. Die in Beziehung auf solche Mißbräuche gebildeten Grundsätze des protest. Kirchen-Rechts findet man in den Schriften von Carpzov, Böhmer, Thomasius, Pfaff, Mosheim u. a. entwickelt. Vergl. Calvoer Ritual. eccl. P. I. p. 404 seqq.

Die meisten luth. Kirchen-Ordnungen und Agenden enthalten über die Kirchen-Buße, oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, Kirchen-Censur, ausführliche Bestimmungen und Vorschriften. Es gehören dahin vorzugsweise die Braunschweig. Lüneburg. Kirch. Ordn. des Herzogs Julius vom J. 1568., wo zugleich die ganze Procedur bei der Wieder-Aufnahme beschrieben wird. Eine ähnliche Verordnung enthält das Corpus jur. eccl. Saxonici. Edit. 1735. 4. General-Artikel a. X: Vom rechten christlichen Bann. Art. XI: Von dem Proceß, wie und auf was Weise der Bann wider die Unbußfertigen exequiret, und die Bußfertigen wieder aufgenommen und mit der Kirche öffentlich versöhnt werden sollen. Es gehet voraus S. 37 die Erinnerung: „nachdem die Strafe des chr. Bannes, davon Matth. XVIII. geschrieben, nicht zu verachten, darum auch, welche in öffentlichen Sünden, als: Ehebruch, tägliche Völlerei, Unzucht und dergleichen Laster liegen, und davon nicht lassen wollen, nicht zu den heil. Sacramenten zugelassen werden sollen, doch also, wenn sie etlichemal vermahnet worden, und sich nicht bessern. Und sich aber bis daher nicht allein große Unordnung, sondern auch viel Aergerniß und beschwerliche Sachen zugetragen, da sich an vielen Orten, in Städten und Dörfern, die Kirchendiener eigens Erkenntniß und Gewalts unterstanden, die Leute nicht allein von der Taufe, Abendmahl und heiligen Absolution abzuhalten, sondern auch öffentlich in Bann gethan und aus der Kirchen geschlossen, darinnen denn große Ungleichheit gehalten,

also daß etliche sich dessen nur in etlichen wenigen Lastern, etliche aber in mehr Dingen und zu viel Fällen unterwunden, und ihre eigene Rachgier ausgelassen, und ohne genugsame Erkenntniß mißgebraucht, die armen Gewissen damit gepeiniget und ihnen selbst großen Widerwillen und Gefahr zugezogen und verursachet, welche vornehmlich gedachter Ordnung Christi zuwider: Demnach in gehaltenen Synodis einhellig bedacht, daß solches bei allen Kirchendienern mit Ernst abzuschaffen, und dergleichen hinführo mit den Pfarr-Kindern vorzunehmen keinem gestattet werden soll. Denn von der h. Taufe und dem h. Abendmahle, wie auch von der h. Absolution niemand abzuhalten, noch viel weniger öffentlich in Bann gethan werden soll, er sey denn Impoenitens, das ist: er erzeige sich denn also, daß er alle Vermahnung verachte, und gänzlich keine Besserung bei ihm zu hoffen sey. Welches doch weder auf die erste oder andere Vermahnung geschehen soll, sondern, wenn gegen ihn, vermöge der Lehre Christi, die gradus admonitionum, das ist, die ordentliche Vermahnung nach einander gehalten, und keine Besserung erfolgt, für die Kirchen, das ist, für die Verordneten des Consistorii (in welchem Gericht und Erkenntniß nicht allein die Kirchendiener, sondern auch die Verordneten von der christlichen Obrigkeit sitzen und über die Unbußfertigen den Bann erkennen sollen), gestattet, und also zum letztenmal ernstlich zur Besserung vermahnt worden, und da er sich noch unbußfertig erwiesen und die Obrigkeit gebührende Strafe nicht gegen ihn vorgenommen, dadurch er zur Erkenntniß seiner Mißhandlung gebracht werden möchte, alsdann erst, auf Erkenntniß des Synodi, und zuvor nicht, solcher Ernst gegen ihn vorgenommen werden soll.“ Weiter heißt es S. 39: „Wenn aber die Obrigkeit einen Uebelthäter, er sey ein gräulicher Gotteslästerer, Ehebrecher oder Todtschläger, so das Leben verwirket, Gnade erzeigen würde, und gleichwohl um des großen Aergernisses willen vonnöthen, daß er nicht ohne öffentliche

Strafe hingehen, auch ohne rechtschaffene Reue und Erkenntniß seiner Sünde, ein solcher ärgerlicher Mensch zur Gemeinschaft der hochwürdigen Sacramente nicht zugelassen werden soll, und die Obrigkeit ihm deshalb, Andern zum Abscheu und Exempel, auch eine äußerliche Strafe auferleget, daß er vor der Kirchen-Thüre mit einem weißen Stabe u. s. w. oder dergleichen, etliche Sonntage nach einander stehen müssen, soll dieses nicht für eine Kirchen-Strafe gerechnet, sondern, wie es in Wahrheit ist, für eine weltliche Strafe der Obrigkeit gehalten werden, wie die Apologia der Augsb. Confession offenbarlich bezeuget, damit die Kirchendiener nichts zu schaffen und derhalben auch in der Kirche, da man den Leuten nicht leibliche Strafen anthut, sondern Gottes Wort prediget, und die hochwürdigen Sacramente austheilet, nicht verrichtet werden soll. Dann der Kirchendiener Gewalt sich weiter nicht erstrecket, denn, wie sie Befehlig haben, den Unbußfertigen ihre Sünde zu behalten; also sind sie auch hinwiederum schuldig, einen jeden bußfertigen Sünder, so seine Sünde erkennet, auf sein Bekenntniß zu absolviren." Hierauf folgen S. 42 ff. die näheren Anweisungen über die Art und Weise, wie die Excommunication decretirt, in der Gemeine angekündiget und vollzogen werden soll, sodann über die Behandlung der Excommunicirten und die kirchlichen Feierlichkeiten bei der Wieder-Aufnahme, nebst den dabei zu gebrauchenden liturg. Formularen.

Aehnliche Bestimmungen enthalten die Casimirianische und Ernestinische Kirchen-Ordnungen, welche in den Sächsischl. Herzogthümern noch jetzt gesetzliche Kraft haben. Vgl. auch Hanauische K. Ordnung. Straßburg 1659. p. 210 seqq. p. 457 — 460. vgl. p. 550 — 52. Aus allem gehet deutlich hervor, daß man diesem Gegenstande eine besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt widmete.

III. In der reformirten Kirche wurden die strengeren Grundsätze der Böhmischen Brüder und

Wieder-Täufer in Ansehung der Kirchen-Zucht gleich anfangs angenommen und zum Theil mit mehr kirchlicher Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, als bei den Lutheranern, eingeführt.

Zwar Zwingli räumte der Obrigkeit das eigentliche Bann-Recht zu und mißbilligte es, daß sein Freund Oekolampadius in Basel die sogenannte apostolische Excommunication in ihrer ganzen Strenge eingeführt hatte (Füßlin's Beitr. zur K. Ref. Gesch. des Schweizerlandes. Th. I. S. 246 ff. Schröckh's chr. K. Gesch. seit der Ref. Th. V. S. 449). Auch blieb in den größern Cantons, besonders in Zürich und Bern, immer eine ähnliche Verfassung in diesem Stücke, wie bei den Lutheranern. Dagegen gelang es Calvin, ungeachtet des heftigsten Widerstandes der Libertins, nicht nur in Genf, sondern auch in Frankreich eine ungemein Strenge Kirchen- und Buß-Zucht einzuführen. Das von ihm organisirte und durch das Genfer Consistorium ausgeübte Censor-Amt konnte sich zwar nicht lange in der Einrichtung, welche ihm Calvin's Ansehen verschaft hatte, erhalten; allein schon als ein bloßer Versuch ist es eine höchst merkwürdige Erscheinung. Uebrigens blieb in den Ländern, wo nach Calvin's Grundsätzen reformirt wurde, besonders in Schottland, Ungarn, Holland und einiger teutschen Provinzen, stets eine strengere Kirchen-Zucht, wenn gleich nicht alle Foderungen des Reformators (Summa quaedam capita disciplinae eccles. S. Calvini Epist. ed. Genev. 1575. f. p. 124 seqq.) erfüllt werden konnten, und die Obrigkeit nicht selten einschreiten mußte, um das Emporkommen einer neuen Hierarchie zu verhüten. Die Geschichte Holland's ist besonders reich an solchen Beispielen.

IV. In der Episcopal-Kirche Englands war der Kirchen-Bann stets von großer Bedeutung. Wenn Alberti (Briefe über England. Br. 37. S. 634) die von Bentheim gemachte Unterscheidung einer großen

und kleinen Excommunication für unrichtig und mit den Gesetzen Englands nicht übereinstimmend erklärt, so ist dieß mehr ein Wortstreit und nach der in England eingeführten buchstäblichen Interpretation zu nehmen. Denn der Verf. unterscheidet selbst den Bann, welchen die Gesetze gegen grobe Verbrecher aussprechen, und wodurch dieselben nicht nur von aller Kirchen-Gemeinschaft ausgeschlossen wird, sondern auch alle bürgerlichen Rechte verliert, von der Excommunication im engern Sinne, d. h. von der Ausschließung vom h. Abendmahle. Nach der Englischen Verfassung kann übrigens in beiden Fällen an die weltlichen Gerichte appellirt werden. Die erste Art des Bannes wird zwar durch den Bischof in einem förmlichen Bann-Decret promulgirt, welches aber erst durch eine Vollmacht des weltlichen Richters (de excommunicato capiendo) Gültigkeit und Wirksamkeit erhält. Nach demselben Schriftsteller hat die Bann-Strenge in den neuern Zeiten nachgelassen, weil man den Uebertritt zu andern Religions-Partheien, welche die Ausgeschlossenen ohne Schwierigkeit aufnahmen, befürchtete. Die Kirchen-Gesetze selbst sind nicht aufgehoben. Die Canones eccles. Anglicanae, welche unter Jakob I. 1603 promulgirt wurden, enthalten, besonders Th. 1—12, die Irrlehren, auf welche die Strafe der Excommunication gesetzt ist. So heißt es z. B. §. 3: Quicunque imposterum affirmabit, Ecclesiam Anglicanam, sub Regia Majestate legibus stabilita, non esse Orthodoxam et Apostalicam Ecclesiam, Apostolorum videlicet doctrinam tradentem et adstruentem: excommunicetur ipso facto, non nisi per Archiepiscopum restituendus, idque postquam resipuerit, ac impium hunc errorem publice revocarit. Die letzte Formel wird bei jedem Artikel wiederholt, und nur zuweilen: „non nisi per Archiepiscopum restituendus“ weggelassen und dafür: nullatenus absolvendus, priusquam resipuerit etc. gesetzt.

In der hohen Kirche bestehet noch eine Einrichtung, welche offenbar aus der alten Kirche herstammt, und mit unsern solennen Buß-Tagen viel Aehnlichkeit hat. Es ist die kirchliche Feierlichkeit, welche in der Engl. Liturgie durch First of Fasting (Conf. Angl. art. XXXV. p. 139) bezeichnet und auch die Ankündigung des göttlichen Zorns für die Sünder genannt wird*). Nach dem Morgen-Gebete und der Litanei am ersten Fast-Tage (zum Anfang der Quadragesimal-Fasten) redet der Geistliche die Gemeine mit folgenden Worten an: „Lieben Brüder, in der ersten Kirche war eine heilige Kirchen-Zucht (a godly Discipline), daß im Anfang der Fasten solche Personen, welche bekannter Verbrechen überführt waren, öffentliche Buße (open penance) thun mußten und in dieser Welt gestraft wurden, damit ihre Seele am Tage des Herrn errettet und selig werden möge, und damit auch Andere, durch dieses Exempel gewarnt, sich vor Sünden desto mehr hüten möchten. An die Stelle dieser Einrichtung (bis gedachte Kirchen-Zucht, was sehr zu wünschen, wieder hergestellt (restored) wird) ist für gut befunden worden, daß zu dieser Zeit in Eurer aller Gegenwart vorgelesen werden die Sprüche des göttlichen Fluches über unbußfertige Sünder, aus 5 Mos. XXVII. und andern Stellen der h. Schrift, und daß Ihr jeden Spruch mit: Amen! beantwortet. Die Absicht dabei ist, Euch zu erinnern, wie Gott über die Sünder zürne, und Euch zur ernstlichen Buße zu bewegen, damit Ihr in dieser gefährlichen Zeit desto vorsichtiger wandelt und die Laster meidet, welche, nach Euerem eigenen Bekenntniß, den Fluch Gottes verdienen."

Hierauf wird knieend Ps. 51 und das Gebet des

---

*) In dem Book of Common Prayer heißt es: A Commination or Denouncing of Gods anger and judgments against sinners, with certain Prayers to be used on the first day of Lent, and at other times the Ordinary shall appoint.

Herrn gesprochen und mit einem Gebete, welches Alle nachsprechen müssen, und dem Segen beschlossen.

V. Die kleineren Sekten, namentlich die Böhmischen und Mährischen Brüder, Herrnhuther, Mennoniten, Quäker, Methodisten, Swedenborgianer u. a. zeichnen sich alle durch eine strengere Kirchen-Zucht und Buß-Ordnung aus. Es zeigt sich hierin die größere Harmonie mit den Grundsätzen und Einrichtungen der alten Kirche, über deren Mangel Joh. Gerhardt, Johann Arndt, Cave, Gottfried Arnold, Spener und so viel andere Freunde des reineren Christenthums klagten. Die alte Geschichte lehret, daß, je ausgedehnter die Kirche wurde, desto mehr ihre Verfassung sich veränderte, und daß namentlich das Buß-Institut von der Zeit an eine andere Gestalt annahm, als die Verfolgungen aufhörten und das Christenthum als Staats-Religion auftrat. Dasselbe bestätiget die Geschichte der neuern Zeit. Je kleiner und isolirter die kirchlichen Familien sind, desto regelmäßiger und strenger ist ihre Zucht. Bei größerer Ausdehnung fängt dieselbe an zu erschlaffen und wird mehr den Einwirkungen des Zeitgeistes und politischer Verhältnisse ausgesetzt.

VI. Die schon im XVII., noch mehr aber im XVIII. Jahrhundert, besonders bei den Lutheranern eingerissenen Mißbräuche wurden von mehreren Theologen und Juristen freimüthig aufgedeckt. Henr. a Boden de abusu poenitentiae publicae. J. H. Boehmer jus eccl. Protest. ed. 3. T. V. 901 seqq. Ein Hauptfehler bestand darin, daß die Kirchen-Buße oder Censur fast nur noch allein bei den sogenannten delictis carnis in Anwendung gebracht wurde. Darüber klaget schon Jo. Gerhard (Loc. th. T. VI. p. 229): Hujus poenitentiae (publicae) vestigium quoddam in nostris ecclesiis adhuc reliquum, quando scortatores ad publicam deprecationem adiguntur. Optandum autem foret, nervos ecclesiasticae disciplinae in hac

effoecta mundi senecta arctius constringi, in aliis quoque publicis et notoriis delictis hanc salutarem severitatem adhiberi. Dieser fromme Wunsch wurde aber so wenig erfüllt, daß vielmehr auch noch die letzten Reste der alten Buß-Zucht verschwanden. Im Laufe des XVIII. Jahrhunderts wurde in den meisten protest. Ländern dieses Institut förmlich aufgehoben und man fing an, den Triumph der Aufklärung auch in diesem Punkte zu rühmen. Vgl. Schlegel's Kirchengesch. des XVIII. Jahrh. Th. II. S. 216 ff. Henke's Archiv für die n. K. Gesch. 1794. 2 St. S. 39 ff. Aber schon im Anfange des XIX. Jahrhunderts erhoben sich wieder hin und wieder Stimmen, welche eine strengere Kirchen-Zucht zurückfoderten. Auch fehlte es in den neuern Zeiten nicht an Vorschlägen, wie dieß auf eine zweckmäßige Art und Weise geschehen und wie die hierbei eintretenden Schwierigkeiten gehoben werden könnten. Joa. Schuderoff über Kirchen-Zucht mit bes. Hinsicht auf die protest. Kirche. Leipz. 1809. 8. Aphorismen über das kirchliche Leben. 1814. De Wette über den Verfall der prot. Kirche in Teutschland und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen. S. Reformat. Almanach 1817. S. 34 ff. Bretschneider über die Unkirchlichkeit dieser Zeit. S. 181 ff.

Schon Hugo Grotius (Comment. in Luc. VI.) sagt trefflich: Morem hunc, qui ex Ecclesia sublatum volunt, gravissimum infligunt vulnus disciplinae, quam corruptis adeo Christianorum moribus ad veterem severitatem reduci maximum sit operae pretium: tantum abest, ut nulla ejus pars reliqua luxari debeat. Neque ad eam rem peculiare praeceptum desideratur, cum Ecclesiae coetu a Christo semel constituto; omnia illa imperata censeri debeant, sine quibus ejus coetus puritas retineri non potest. Sunt alii, qui abstentionem probent, ἀνάθημα non probent. Atqui discrimen esse debet audientium moneta et refractariorum. Jam vero

diximus, nihil aliud esse ἀνάθημα, quam sine praefinitione temporis ejectionem, quae tamen poenitentia ductis reditum non semper praecludit. etc. Damit ist zu vergleichen v. Ammon's (Summa th. chr. p. 284) gegründete Klage: „Dolendum sane est, hanc disciplinam, qua nulla respublica carere potest, in tantam venisse desuetudinem, ut impietati et licentiae frena laxentur et omnis fere censura morum ecclesiastica auctoritate sua excidat.“

Viertes Kapitel.

Von der Privat-Buße, Beichte und Absolution.

A.

Privat-Buße.

Wenn von manchen Schriftstellern der Unterschied zwischen Poenitentia publica et privata nicht richtig aufgefaßt und dargestellt wird, so kann dieß so sehr nicht auffallen, da beide in der Wirklichkeit oft mit einander vermischt wurden. Es fehlet nicht an Fällen, wo öffentliche Sünden privatim, und geheime Sünden öffentlich gebüßt wurden.

Nach Bellarmin (de Poenit. lib. I. c. 21 T. III. p. 1049.) ist der Unterschied so zu fassen: Publica et privata Poenitentia in eo potissimum distinguuntur, quod publica ea dicitur, in qua peccatum commissum publicatur, et pro eo publice coram Ecclesia peragitur satisfactio: privata vero illa, in qua peccatum soli detegitur Sacerdoti, et satisfactio occulte ac privatim injungitur peragenda. Ex quo sequitur, ut publica peccata ad poenitentiam publicam; occulta ad privatam pertineant, neque enim licet peccatum occultum publicare, aut etiam pro occulto poenitentiam ita publicam imponere, ut ex ea peccatum ipsum detegatur. Dieser Erklärung treten auch die meisten protestantischen

Schriftsteller (Gerhard Loc. th. VI. 229) bei, so wie auch in der Eintheilung der Poenitentia publica in eine solemnis et non solemnis. Was letztere sey, ergiebt sich aus den negativen Bestimmungen der ersteren. Zum Charakteristischen der feierlichen öffentlichen Buße aber rechnet Bellarm. l. c. p. 1050 seqq. folgende Stücke: 1.) Sie fand nur bei öffentlichen, schweren und zum Aergerniß gereichenden Verbrechen Statt; nach Concil. Carthag. III. c. 32. Toletan. I. c. 2. Orig. Hom. XV in Lev. Ambros. de poenit. lib. II. c. 10. Augustin. ep. 54. 56. 2.) Sie konnte nur einmal geschehen (una poenitentia) und nicht wiederholt werden; nach denselben Schriftstellern. 3.) Sie konnte den Priestern nicht auferlegt werden, und kein ehemals Büßender konnte zur Priesterschaft gelangen; nach Conc. Carthag. IV. c. 68. V. c. 11. Tolet. I. c. 2. Innocent. I. ep. 6. Leo M. ep. 92. Siric. ad Himer. c. 14. u. a. 4.) Sie durfte Ehegatten nicht ohne Einwilligung des unschuldigen Theils zuerkannt werden? nach Conc. Arelat. II. c. 22. Tolet. VI. c. 8. Agath. c. 15. Aurelian. III. c. 19. Leo M. ep. 92. c. 12. 5.) Sie wurde bloß vom Bischofe ertheilt, welcher auch die Wieder-Aussöhnung (pacem) vermittelte, und die Priester durften dieß bloß im Auftrage des Bischofs; nach Conc. Carthag. II. c. 4. III. c. 31. 32. Leo M. ep. 86. 6.) Sie hatte mehrere besondere Ritus, welche den andern Buß-Arten nicht zukamen. Die Angabe derselben trifft mit den Kap. II. angeführten zusammen.

Hierüber sind nun besonders zwei Bemerkungen zu machen. 1.) Die kirchlichen Buß-Uebungen, welche nach dem Vorgange des A. T. besonders Nehem. IX zu gewissen Zeiten, theils bei außerordentlichen Veranlassungen, theils an regelmäßig festgesetzten Terminen, entweder unter dem Namen Dies rogationum oder unter dem bei den Protestanten gewöhnlichen Namen Buß-Tage, angestellt werden, gehören zur öffentlichen Buße; aber, nach Bellarmin's u. a. Bestimmung zur poenitentia pu-

blica non solemnis. Und in der That pfleget die katholische Kirche auf diese Buß-Uebungen einen sehr geringen Werth zu legen, und solche Buß-, Bet- und Fasttage, wie sie in der protestantischen Kirche, gewöhnlich mit dem Epitheton solenne, nach verschiedenen bald laxern, bald strictern Observanzen, häufig und regelmäßig gefeiert werden, gar nicht zu halten. Die Stelle derselben soll durch die gebotenen Fasten (jejunia ex praecepto, zum Unterschiede vom freiwilligen Fasten, jejunio ex voto) ersetzt werden — was aber von den Protestanten nicht gebilliget wird, welche höchstens das Fasten mit einem solennen Buß-Tage in Verbindung setzen, wie z. B. in Sachsen, England u. a.

2.) Die Beicht-Anstalt dagegen gehört zur Privat-Buße, und wird auch katholischer Seits dahin gerechnet. Nun liegt aber allerdings etwas Auffallendes darin, daß die heilige Handlung, welche doch den Namen und Charakter eines Sacraments (was die öffentliche Buße, nach Bellarmin's ausdrücklicher Protestation, nicht ist) führet, unter die Kategorie einer Privat-Handlung gestellt werden soll. Bei den Protestanten ist dieß natürlicher, da sie zum Theil die Beichte gar nicht anerkennen, zum Theil ihr durch die Benennung Confessio privata (wie dieß in den symbol. Büchern der Lutheraner geschieht) sogleich eine solche Stelle anweisen und der publica entgegensetzen. Bei den Katholiken wird dieß durch die Benennung auricularis, welches mit privata synonym gebraucht wird, etwas motivirt.

Wenn nun Bellarmin behauptet, daß die Protestanten gar keine Privat-Buße, sondern nur eine Art von öffentlicher Buße hätten, so ist dieß zwar in so fern nicht richtig, weil die Beichte nicht von allen Protestanten verworfen wird; aber doch in so fern wahr, als sie das Sacrament der Buße (welches in der katholischen Kirche bloß die Privat-Buße, oder Beichte, begreift) nicht

annehmen. Dagegen läßt sich eben so gut behaupten, daß die öffentliche Buße in der katholischen Kirche entweder gar nicht mehr, oder doch nicht in der Form der alten Kirche, angetroffen werde und durch die Privat-Buße gleichsam absorbirt sey.

B.

Von der Beichte.

Darin stimmen alle Sprachforscher überein, daß das teutsche Wort Beichte so viel bedeute als Bekenntniß, und also als die wörtliche Uebersetzung des latein. Confessio anzusehen sey. Der teutsche Stamm ist Jicht, oder Gicht, welches noch in der Zusammensetzung Urjicht (Urgicht) gefunden wird, so wie das Zeitwort jichten, bejichen (gichten, begichten, bigichen), bekennen, gestehen, aussagen vor Gericht u. s. w. bedeutet. Schon Luther (Warnungs-Schrift an die zu Frankfurt, S. Werke T. VI. ed. Jen. p. 109. 115 vgl. Ph. Salzmann's Singularia Lutheri. Naumburg 1674. f. p. 74.) giebt folgende Erklärung davon: „Das alte teutsche Wort ist Bejicht; dahero man die heiligen Bischöfe nennet Confessores, Bejichter, das ist, Bekenner. Denn bejichten heißt bekennen, wie auch im Gericht das Wort noch in Uebung ist, Urjicht; und man sagt; das jicht er, das hat er bejicht u. s. w. Und sind zwei unterschiedliche j in dem Wort Bejicht, welches mit der Zeit ist in ein i verwandelt, und durch Mißbrauch Beicht, als mit einem i geschrieben und geredet, wie viel andere teutsche Wörter also verderbet sind. Darum soll ein Bejichter, oder Bekenner, nicht allein Sünden wissen zu erzählen, sondern auch daher aufsagen, was er vom Glauben und Christo gelernet hat, und was

dawider gethan heißt: auf daß sie solches für den Eltern, Schulmeistern, Pfarrherrn, also gewohnen, zu bejichten (oder beichten) und wo es Noth seyn würde, auch für dem Richter bejichten, und darüber sterben könnten. Darum auch Cyprianus die Märtyrer nennet Confessores, das ist, Bejichter."

Wie häufig dieses Wort und die damit zusammengesetzten in unserer Sprache vorkommen, zeigen die größern Wörterbücher. Da findet man: Beichte (Confessio), Beichtiger (Confessarius oder Confessionarius, der Geistliche, welcher die Beichte der Beichtenden anhört und ihnen die Absolution ertheilt), Beicht-Kind, Beicht-Vater (Gewissens-Rath), Beicht-Stuhl, Beicht-Rede, Beicht-Formel (oft auch schlechthin Beichte genannt, z. B. die Beichte hersagen u. a.), Beicht-Examen (katechetische Prüfung, Prüfstunde), Beicht-Brief, oder Beicht-Zettel (schriftliches Zeugniß über die gehörte Beichte), Beicht-Siegel (sigillum confessionis d. h. Recht und Pflicht des Geistlichen, das ihm anvertraute Geheimniß nicht zu offenbaren, oder, nicht aus dem Beicht-Stuhle zu schwatzen), Beicht-Geheimniß, Beicht-Spiegel (Sünden-Verzeichniß), Beicht-Jurisdiction (Diöcesan- und Pfarr-Recht), Beicht-Buch, Beicht-Manual, Beicht-Register (Listen, welche über die Beicht-Kinder geführt werden), Beicht-Zeit, oder Beicht-Termin (Quadragesimal-Fasten, Oster-Woche u. a.), Beicht-Geld, Beicht-Groschen, und noch viele andere dergleichen Wörter. Sie beweisen die Allgemeinheit dieser religiösen Handlung, und wie tief sie in das kirchliche und bürgerliche Leben eingewurzelt ist.

Wir fassen das Historische und Statistische unter einige allgemeine Gesichtspunkte und Sätze zusammen und fügen der schon vor Kap. I. mitgetheilten Literatur dieses Gegenstandes hier noch einige der wichtigeren Schriften und Abhandlungen bei.

J. G. Rehr's kurze Geschichte der Beichte. Windsheim 1799. 8.
(Merkel's) kurze und freimüthige Geschichte der Beichte der Protestanten. Chemnitz 1800. Dessen: Ueber allgemeine und besondere Beichte u. s. w. Ebendas. 1800.
Jo. Dallaei Disputat. de sacramentali s. auriculari Latinorum Confessione. Genev. 1651. 4.
Jac. Boileau historia Confessionis auricularis. Paris. 1684.
Denis de S. Marthe Traitè de la Confession contre les erreurs de Calvinistes. Par. 1685. 8.
Rich. Montacutii Orig. eccl. T. I. P. I. p. 390 seqq.
F. A. Zaccaria de poenitentia Constantinopoli sublata a Nectario. S. Ej. Dissert. de rebus ad hist. et antiq. pertin. T. II. 1791. 4. p. 26 seqq.
J. B. v. Sybel: Was enthalten die Urkunden des christlichen Alterthums von der Ohren-Beichte? Wien 1784. 4.
Guil. Jani Observat. ad historiam Conf. auric. Viteb. 1716. 4.
Jo. Ge. Abicht Dissert. de Confessione privata. Gedan. 1728. 4.
— — — de remissione peccatorum ministeriali. Ibid. 1727. 4.
Discourse concerning Auricular Confession, as it is prescribed and pract. sed by the Church of Rome. Lond. 1684. 4. (besonders gegen Boileau gerichtet).
Th. Hoffmann de divina institut. specif. Conf. ejusque necessitate. Mognnt. 1780.
Fulg. Hüllinghoff: Antiquitas Confessionis privatae ex vetustissimis Patrum scriptis defensa. Monaster. 1789. 8.
J. G. Pertschen's Recht der Beichtstühle u. s. w. 1743. 8.
J. J. Moser von der Bekenntniß der Vergebung der Sünden, zur Erläuterung der Materie von der Beichte und Absolution. 1741. 8.

I.

Es ist schon oben (Kap. I.) bemerkt worden, daß nicht bloß katholische, sondern auch protestantische Ausleger (z. B. Hugo Grotius) im N. T. nicht allein ein allgemeines Sünden-Bekenntniß (so wohl die Auffoderung dazu, als auch Beispiele), sondern auch die sogenannte Privat-Beichte finden. Wenn man aber auch die Richtig-

keit dieser Erklärungen zugiebt, so wird man doch aus sämmtlichen Stellen, welche man dafür anführt, die gegenwärtige Beichte nimmermehr beweisen können. Die Stelle Jakob V, 16. ist nicht nur eine bestimmte Auffoderung zum Sünden-Bekenntniß, sondern auch deshalb nicht unwichtig, weil darin das sonst nicht sehr gebräuchliche: ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα etc. vorkommt. Aber abgesehen davon, daß man hier erst eine Kranken-Communion aus dem Zusammenhange herauskünsteln muß, so stehet auch das ἀλλήλοις (einer dem andern) dem Sünden-Bekenntnisse an einen Beicht-Vater offenbar entgegen. Daher bemerkt schon Pertsch (Kirchen-Hist. des I. Jahrh. S. 467): „Ist dieß von einer besondern Beichte zu verstehen, so hat Jacobus alle Glaubige zu sogenannten Beicht-Vätern, und wieder zugleich zu Beicht-Kindern gemacht. Denn er redet von der Bekenntniß, die man einem guten Freunde thut. Es ist also ungeräumt, daraus die heutige Beichte zu beweisen. ———. So wenig als des Tartar-Chans Geschlechts-Register sich aus der Schrift zeigen läßt, eben so wenig kann man die heutige Beichte daraus herholen." Vgl. Baumgarten's Unters. theol. Streitigk. Th. II. S. 608—13. Neuere Mystiker in der kathol. Kirche, z. B. Martin Boos u. a. haben, auf den Grund einiger biblischen Stellen, gelehrt, daß jedem Glaubigen das Recht der Sünden-Vergebung zustehe, und daß es dazu keines besondern Priesterstandes bedürfe. S. Pierer's Encyclop. Wörterbuch III. B. 1 Abth. S. 183.

Aber auch katholische Theologen gestehen zu, daß die Ohren-Beichte zwar in keinem ausdrücklichen Befehle Christi oder der Apostel verordnet sey, aber doch in so fern einen biblischen Grund habe, in wie fern sie als ein nothwendiger Folgesatz aus der den Aposteln, durch Mittheilung des h. Geistes (Matth. XVIII, 18. XVI, 19. Joh. XX, 23 u. a.), verliehenen Macht und Gewalt der Sünden-Vergebung zu betrachten sey. Dieß ist allerdings im

Sinne des Concil. Trident., welches Sess. XIV. c. V. p. 98. festsetzt: Ex institutione Sacramenti Poenitentiae jam explicata, universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum Confessionem, et omnibus post Baptismum lapsis jure divino necessariam exstitere: quia Dominus noster Jesus Christus e terris adscensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius Vicarios reliquit, tanquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, pro quo potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum, sententiam pronuntient etc. Vgl. Can. III. IV. VI. VII seqq. Es ist aber schon von Chemnitius (Exam. Conc. Trident. P. II. p. 854 seqq.), Jo. Gerhard (Loc. theol. T. VI. p. 279 seqq.), Jo. Dallaeus (de sacram. Confess. Latin. 1661. lib. III. c. III. c. IV seqq.) u. a. hinlänglich gezeigt worden, daß diese Folgerung durchaus unrichtig sey. Denselben Grundsatz hatte schon vor dem Trident. Concil Calvin (Institut. rel. chr. lib. III. c. 4. §. 18 seqq.) ausführlich und bündig widerlegt, wovon wir bloß die Stelle p. 221 anführen: Nam quod contendunt, non posse ferri judicium nisi causa cognita, in promptu est solutio, temere hoc sibi arrogare, qui sunt a se ipsis judices creati. Ac mirum est, tam secure sibi fabricare principia, quae nemo sanae mentis admittet. Jactant sibi ligandi et solvendi munus esse mandatum, ac si quaedam esset jurisdictio quaestioni adjuncta. Porro hoc jus Apostolis fuisse incognitum tota eorum doctrina clamat.

Wenn es in dem von einem Katholiken herrührenden Artikel in Pierer's Encyclop. Wörterb. III. 1 Abth. S. 183 heißt: „Einige neuere katholische Theologen nehmen eine bloß mittelbare Einsetzung der Beichte und ein bloß kirchliches Dogma, folglich auch ein bloß kirchliches Beicht-Gebot an. Uebrigens wird die Heilsamkeit

auch von denen anerkannt, welche ihre göttliche Einsetzung bestreiten" — so ist dieß vollkommen gegründet, aber mit den Grundsätzen der katholischen Kirche ist es nicht zu vereinigen.

II.

Die Einsichtsvolleren unter den katholischen Dogmatikern und Polemikern sehen gar wohl ein, daß sie mit ihren Deductionen aus der allgemeinen Idee nicht viel gegen den ihnen entgegengestellten Geschichts-Beweis ausrichten könnten. Sie sehen sich daher genöthigt, sich auch auf diesen Beweis einzulassen und darzuthun, daß schon die ältesten Kirchenväter die Privat-Beichte kennen und empfehlen. Die Aufgabe wird von Bona (rer. liturg. lib. II. c. 1. so gefaßt: „Propter Eterodoxos, qui privatam poenitentiam ex publica sumpsisse originem contendunt — — — cum potius publicae delictorum poenitentiae privata Confessio semper annexa fuerit."

Auf den ersten Blick scheint auch diese historische Beweisführung ein sehr günstiges Resultat zu geben, indem Irenäus, Clemens Alexandr., Origenes, Tertullianus, Cyprianus u. a. als unverwerfliche Zeugen für die Privat-Beichte aufgeführt werden. Allein bei näherer Untersuchung ergiebt sich, daß diese Schriftsteller das Wort ἐξομόλογησις und Confessio in einem ganz anderen, als dem angenommenen, Sinne brauchen, wie schon oben K. II. aus mehreren Beispielen gezeigt worden ist. Dieß ist auf eine so auffallende Art der Fall, daß selbst ein berühmter katholischer Alterthums-Forscher, nämlich Gabriel Albaspinaeus (Observat. eccl. lib. II. c. 26. p. 153), dieß ganz offen eingestehet. Seine auch von Bingham (Antiq. VIII. 129) angeführten Worte sind: Multi, ut Cardinales Bellarminus et Baronius, Maldonatus et Pamelius, pro cer-

to asserunt, Patres ut plurimum hac voce Confessionem peccatorum arcanam et auricularem intellexisse; verum diu multumque pensitatis omnibus, ubi ea habetur, locis, illorum opinioni non possum accedere. — — Mihi videntur semper Patres hanc vocem Exomologesis adhibuisse, cum significare vellent ritus exteriores, utpote flendi, ingemiscendi, semetipsum incusandi, et id genus alia poenitentibus usitata; atque ut perfectius istius vocabuli usus innotescat, neminem praeterit, illis prioribus saeculis poenitentes longa admodum et laboriosa defunctos esse poenitentia, per quam assiduis fletibus se ipsos conficerent, pro vestibulis aedium sacrarum starent ad testandum publici sui erroris dolorem: quin et humi jacentes Episcoporum pedibus, Martyrum genibus advolverentur, ceterorum quoque fidelium, itentidem orantes unumquemque, ut sibi apud Deum deprecator adesset, operti sacco, horrore squaloreque prorsus obsiti: peractaque vero poenitentia Episcopus eos ex aditu in medium templi deductos, coram Presbyteris, Diaconis, Viduis et populo sistebat, ubi rursus humi procumbebant, crimina sua detestabantur, ubertim flebant, omnium se precibus commendantes, nec unquam eodem se relapsuros sancte dejerantes — —. Comperio itaque ultimum hunc ritum ob id saepe Exomologesin a Patribus nuncupatum, quod in se plurimos actus haberet, dolorem admissae culpae praeferentes, non secus ac omnis actio et ratio vitae poenitentium inter poenitentiam agendam perinde Exomologesis aliqundo dicitur."

Das von den alten Schriftstellern erwähnte Sünden=Bekenntniß ist theils die Anerkennung unserer Sünden vor Gott, theils die ganze öffentliche Buße, welche, nach einer gewöhnlichen Redefigur synekdochisch und weil sie mit der Erklärung, daß man sich der Buße unterwerfen wolle, oder mit der Anmeldung be-

gann, ἐξομολόγησις genannt wurde. Von der erstern reden die Kirchenväter sehr häufig und gewöhnlich in biblischen Sentenzen, wodurch die Sünder zur Anerkennung ihrer Schuld und Unwürdigkeit und zum Gebet um Vergebung und Gnade aufgefodert werden. Ein solches Sünden-Bekenntniß aber, es mag nun in Worte eingekleidet seyn oder in den Gedanken des Herzens verborgen bleiben, ist nur für Gott, nicht aber für Menschen, für die Gemeine oder den Priester bestimmt. So sagt Basil. M. in Ps. XXXVII, 8: Οὐ ἵνα τοῖς πολλοῖς φανερὸς γένωμαι, τοῖς χείλεσι ἐξομολογοῦμαι· ἔνδον δὲ ἐν αὐτῇ τῇ καρδίᾳ τὸ ὄνομα [leg. τὸ στόμα oder τὰ ὄμματα] μύων, σοὶ μόνῳ τῷ βλέποντι τὰ ἐν κρυπτῷ, τοὺς ἐν ἐμαυτῷ στεναγμοὺς ἐπιδεικνύω, ἐν ἐμουτῷ ὠρυόμενος. ὀυδὲ γὰρ μακρῶν μοι λόγων χρεία ἦν πρὸς τὴν ὁμολόγησιν· ἀπήρκουν γὰρ οἱ στεναγμοὶ τῆς καρδίας μου πρὸς ἐξομολόγησιν, καὶ οἱ ἀπὸ βάθους ψυχῆς πρὸς σε τὸν Θεὸν ἀναπεμπόμενοι ὀδυρμοί. Eben so Chrysostom. Homil. XXXI in ep. ad Hebr. p. 958: οὐ λέγω σοι, ἐκπόμπευσον σεαυτὸν, οὐδὲ παρὰ τοῖς ἄλλοις κατηγόρησον, ἀλλά πείθεσθαι συμβουλεύω τῷ προφήτῃ λέγοντι· ἀποκάλυψον πρὸς κύριον τὴν ὁδόν σου· ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ταῦτα ὁμολόγησον, ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ ὁμολόγει τὰ ἁμαρτήματα, εὐχόμενος, εἰ καὶ μὴ τῇ γλώττῃ, ἀλλὰ τῇ, ἀλλὰ τῇ μνήμῃ, καὶ οὕτως ἀξίου ἐλεηθῆναι u. s. w. Aehnliche Aeußerungen findet man nicht nur beim Chrysostomus, sondern auch bei vielen griechischen und lateinischen Kirchenvätern in Menge. Dieses Sünden-Bekenntniß ist also an keine Zeit und an keinen Ort gebunden, sondern gilt für alle zu allen Zeiten und Oertern, ohne eine besondere Art der Versündigung oder Strafe (außer der Reue und Selbstanklage des Gewissens) vorauszusetzen.

Die zweite Art der Exomologesis ist das Sünden-Bekenntniß für die Gemeine, es mag nun dasselbe in einer

bestimmten Kundmachung von Vergehungen, oder in einer gewissen Reihe von Bußübungen bestehen, wodurch ein öffentliches Zeugniß von der Sünde und dem verübten Unrecht abgelegt wird. Ein solches Sünden-Bekenntniß hat immer eine besondere Veranlassung, und kann nur von solchen Christen abgelegt werden, welche wegen einer öffentlichen Sünde von der Kirchen-Gemeinschaft ausgeschlossen worden, und wieder in dieselbe aufgenommen zu werden wünschen.

Davon ist bei den Alten noch das der Taufe vorausgehende Sünden-Bekenntniß verschieden. Davon redet Justin. Mart. Apol. II., wo die Worte vorkommen: *παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ὑμῶν συνευχομένων* u. s. w. Dialog. cum Tryph. p. 177: *τοῦτο ἐκεῖνο πάλαι τὸ σωτήριον λουτρὸν ἦν, ὃ εἵπετο τοῖς μεταγινώσκουσιν.* Ferner Tertull. de baptism. c. 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus, et pervigiliis, orare convenit, et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam baptismum Joannis. Dieß ist also ganz dasselbe, was im N. T. unter *μετάνοια* und *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (vgl. oben K. I. Nr. 1.) verstanden wird.

III.

Die Anstellung besonderer Buß-Priester (*πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας*, Poenitentiarii), deren schon oben (K. III. I und III.) erwähnt worden, wovon aber hier noch besonders zu handeln ist, kann allerdings als der Uebergang von der öffentlichen zur Privat-Buße und als der Anfangs-Punkt der Beicht-Anstalt betrachtet werden. Aber daraus folgt noch nicht die Identität dieser Buß-Priester mit den nachherigen und jetzigen Beicht-Vätern; und es bleiben dieser ganzen Anstalt gewisse Eigenthümlichkeiten, welche man in der spätern

Kirche entweder gar nicht, oder doch sehr verändert wiederfindet.

Die beiden Kirchen-Historiker, Sokrates (hist. eccl. lib. V. c. 19.) und Sozomenus (hist. eccl. lib. VII. c. 16.), sind die einzigen, welche uns über den Ursprung dieser Einrichtung einen ausführlicheren Bericht erstatten. Die Glaubwürdigkeit des Letztern ist zwar von Valesius angefochten, aber unlängst in einer gelehrten Abhandlung (F. A. Holzhaüsen Commentat. de fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus in scribenda historia s. usi sunt etc. Goetting. 1825. 4. bes. p. 14—18. p. 23 seqq.), obgleich nicht in Beziehung auf diese Geschichte, gut vertheidiget worden. Auch dem Urtheile Schröckh's (chr. Kirchengesch. Th. IV. S. 319) hat sich einiges Unrichtige beigemischt, wie denn überhaupt die Urtheile über diese Erzählung und die daraus gezogenen Folgerungen von jeher verschieden und einander widersprechend waren. So behauptet z. B. Thomassinus (vet. et nov. discipl. P. I. lib. II. c. 7. T. II. p. 38—39), daß Nektarius die poenitentia publica aufgehoben habe, während der Vf. in Flügge's Beitr. II. S. 68—72. richtig annimmt, daß hier von dem geheimen Sünden-Bekenntnisse die Rede sey. Es sey erlaubt, über die Relationen beider Kirchen-Historiker einige Bemerkungen zu machen:

1. Beide leiten den Ursprung der Buß-Priester aus dem Zeitalter der Decianischen Verfolgung ab, und bemerken, daß die Novatianer sich dieser Einrichtung, von welcher Sokrates sowohl den Ausdruck κανών, als προσθήκην (Zusatz zu den bisherigen Regeln) braucht, widersetzt haben. Sokrates beschreibt sie nicht näher, weil er sie als bekannt voraussetzt. Sozomenus hingegen giebt eine nähere Beschreibung, welche doch etwas mehr, als eine bloß subjective Vorstellung des Referenten (nach Schröckh IV. 319. und J. S. Drey Orig. ac vicissit. Exomologeseos P. I. Elvaci 1815. 4. p. 56: pro suo

ingenio adsignat") seyn möchte. Seine Worte sind: „Da es nur einer göttlichen und übermenschlichen Natur zukommt, ganz und gar nicht zu sündigen, und da Gott den Bußfertigen, auch wenn sie oft sündigen, zu vergeben befohlen hat, wenn sie nur bei der Bitte um Vergebung ihre Sünde bekennen: so hielten sie es vom Anfange her und mit Recht für lästig (φορτικὸν), wie auf einem öffentlichen Schauplatze (ὡς ἐν θεάτρῳ), wobei die ganze Gemeine als Zeuge dastehet, die Sünden zu verkündigen (ἐξαγγελλειν). Daher übertrug man einem wackern Presbyter, welcher klug und verschwiegen war, das Geschäft, daß diejenigen, welche ein schweres Verbrechen begangen, zu ihm kommen und es ihm bekennen sollten. Dieser nun bestimmte jedem, je nachdem die Sünde war, was er thun oder leiden sollte, und entließ diejenigen, welche die Strafe an sich selbst vollziehen sollten."

2.) Die Buße, d. h. die Bußübung, war in der Regel eine öffentliche, wovon die ganze Gemeine Zeuge war (ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει τῆς ἐκκλησίας) und wurde wahrscheinlich nur selten, nach dem Ermessen des Buß-Priesters, in eine Privat-Buße verwandelt. Das Sünden-Bekenntniß (ἐξομολόγησις) aber war ein geheimes. Beim Sokrates findet sich nichts, was dagegen spräche, vielmehr kann, was er von dem Sünden-Bekenntnisse in Konstantinopel sagt, von der Ohren-Beichte erklärt werden; und die Relation des Sozomenus läßt keinen Zweifel übrig.

3.) Wenn das öffentliche Sünden-Bekenntniß φορτικὸν genannt wird, so kann dieß nicht so wohl auf den Priester (für welchen in jedem Falle das Geschäft dasselbe blieb), als vielmehr auf die Gemeine, auf die Verlängerung und Störung des Gottesdienstes rc. bezogen werden. An eine Beschwerung des Gewissens der Büßenden (was φορτικὸν allerdings auch heißen könnte) dürfte hauptsächlich nicht zu denken seyn, weil die folgenden Worte:

ὡς ἐν θεάτρῳ ꝛc. eine Beziehung auf's Publicum zu erfodern scheinen.

4.) Ueber das Verhältniß des Buß-Predigers zum Bischofe und zu den übrigen Geistlichen, so wie von dem Umfange und den Grenzen seines Amtes, wird von Beiden nichts Näheres bemerkt. Sie scheinen diese Buß-Zucht für ein selbstständiges, und, obschon unter der allgemeinen Aufsicht der Bischöfe und Presbyterien stehendes, doch unabhängiges Amt angesehen zu haben. Dieß scheint besonders der Schluß beim Sozomenus anzuzeigen, wo gesagt wird: „daß die römischen Priester diese Einrichtung bis auf unsere Zeiten beibehalten hätten." Denn, wenn auch, wie Schröckh voraussetzt, darunter die römischen Bischöfe zu verstehen sind, so ist es doch der Geschichte ganz gemäß. Nicht nur Leo d. Gr., sondern auch seine Nachfolger waren eifrig bemüht, die ganze Buß-Anstalt wieder unter die Autorität des Bischofs zurückzuführen; und dieß ist stets Grundsatz und Praxis der römischen Kirche geblieben, wie bereits oben an den Beispielen von Gregor VII. und Innocentius III. gezeigt worden ist.

5.) Den Vorfall in Konstantinopel, wodurch der Patriarch Nektarius zur Abstellung des Poenitentiarius bewogen wurde, erzählen Beide übereinstimmend, nur mit dem Unterschiede, daß Sokrates ausführlicher ist, worüber man sich nicht wundern darf, weil er vom Presbyter Eudämon, einem Theilnehmer dieser Sache, genauen Bericht erhalten hatte. Das Sünden-Bekenntniß aber, welches die Konstantinopolitanerin dem Buß-Priester ableget, ist ein zwiefaches. Zuerst bekennet sie ihm einige nach der Taufe begangene Sünden, zu deren Büßung ihr Fasten und Beten auferlegt wird. Während dieser Buß-übungen in der Kirche wird sie von einem Diakon zur Unzucht verleitet. Da sie auch diese neue Sünde beichtet, so sieht sich der Buß-Priester veranlaßt, diesen Fall beim Patriarchen anzuzeigen. Dieser versammelt deshalb seine

Geistlichkeit, und, auf den Vorschlag des Presbyters Eudämon, wird nicht nur jener Diakon seiner Stelle entsetzt, sondern auch das ganze Amt eines Buß-Priesters aufgehoben. Diese letztere Maßregel aber wird nicht nur von Sokrates, sondern auch von Leo d. G. und dessen Nachfolgern, welche den Grundsatz hatten: tollatur abusus, maneat usus, gemißbilliget. Sie mochten dazu gute Gründe haben, weil dadurch, wie Sokrates bemerkt, der Geistlichkeit das Mittel der väterlichen und brüderlichen Warnung genommen würde. Aber unrichtig ist, wenn Valesius die Sache so vorstellen will, als sey nicht das Amt der Beichte und Absolution, sondern nur die Inquisition aufgehoben worden. Durch die Annahme der letztern glaubt auch der Verf. des Versuchs einer Gesch. der Kirchenbuße in Flügge's Beitr. Th. II. S. 67—74, alle Schwierigkeiten entfernt zu haben. Aber die beiden alten Berichterstatter wissen nichts von einer Inquisition des Buß-Priesters.

Bemerkenswerth hierbei ist, daß, nach beiden Referenten, das Volk über diesen Vorfall seinen großen Unwillen bezeigte und den Geistlichen die heftigsten Vorwürfe machte. Nach Sokrates war das Volk „nicht bloß über das Verbrechen, sondern auch darüber, daß dadurch der Kirche Schimpf und Schmach zugefügt werde, aufgebracht." Hätte sich dieser Unwille bloß auf die Person des Diakon und Buß-Priesters (weil er die Pflicht der Vorsicht und Verschwiegenheit verletzt) bezogen, so würde wohl der Letztere eben so, wie der Erstere, seiner Stelle entsetzt, das Amt selbst aber nicht aufgehoben worden seyn.

Höchst wahrscheinlich veranlaßte nicht bloß dieser zufällige Umstand die Konstant. Geistlichkeit zu einer solchen Maßregel.*) Es ist von beiden Referenten nicht un-

---

*) Ich kann daher dem Verf. der Abhandlung bei Flügge II. S. 67 nicht beistimmen, wenn er sagt: „Ueberhaupt liegt bei

bemerkt geblieben, daß die Novatianer von jeher die Buß-Priester verworfen hätten. Sozomenus bemerkt, daß die Novatianer überhaupt gar keine Buße gestatteten (οἷς οὐ λόγος [vielleicht τόπος] μετανοίας), und daher auch keine Buß-Priester haben konnten. Sokrates aber sagt ausdrücklich: „Jener Kanon (d. h. die Anstellung von Buß-Priestern) behielt bei den übrigen Partheien seine Gültigkeit; bloß die Homousiasten, welche mit den Novatianern im Glauben übereinstimmen, verwerfen, gleich diesen, den Buß-Priester.“ Zur näheren Erläuterung hiervon dient, was Socrat. hist. e. lib. V. c. 10. vgl. Codex Theodos. lib. XVI. tit. V. l. 11. 12. berichtet wird. Zwei Jahre nach der ökumen. Kirchen-Versammlung zu Konstantinopel im J. 381 war es nahe daran, daß die Arianer, Macedonianer, Apollinaristen u. a. die Oberhand erhielten. In dieser Verlegenheit vereinigten sich die Homousiasten (Bekenner des ὁμοουσιος), an deren Spitze Nektarius stand, mit den Novatianern, und es gelang ihnen, den Sieg davon zu tragen. Der Kaiser Theodosius erließ ein strenges Edikt wider alle Arianer und bewilligte den Novatianern, deren Rechtgläubigkeit er bewunderte, Freiheit des Gottesdienstes, welche sie zuvor nicht gehabt hatten. Eine Folge dieser Coalition war die Abstellung einer Einrichtung, welche den Novatianern von jeher so verhaßt gewesen war. Der erwähnte Vorfall mit dem Diakon gab die willkommene Veranlassung dazu.

6.) Das Daseyn eines geheimen Sünden-Bekenntnisses, oder einer Privat-Beichte, ist hier unverkennbar. Ja, man sieht wirklich nicht ein, warum sie nicht auch eine Ohren-Beichte (Confessio auricularis) genannt werden könnte; denn in beiden Fällen sind es ja besondere und namentlich angegebene Sünden, welche gebeichtet werden. Die Verschiedenheit von der letztern

---

der ganzen Untersuchung dieß Factum mit dieser Dame zum Grunde“ u. s. w.

bestehet bloß darin, daß die Beichte dem Abendmahle vorhergehet. Darauf führen die Worte des Sokrates offenbar: „daß es dem Gewissen eines jeden überlassen bleiben sollte, ob er vor der Theilnahme an den Mysterien (d. h. der Eucharistie) sein Sünden-Bekenntniß ablegen wolle, oder nicht." Es würde also diese Art zu beichten noch am ersten mit der bei den Lutheranern eingeführten Privat-Beichte zu vergleichen seyn, wobei jedoch die freie Wahl keinesweges Statt finden soll. Die Augsburg. Conf. Art. IV. (abus.) p. 27 setzt fest: Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis.

Auffallend indeß ist es, daß selbst katholische Schriftsteller in diesem Falle eine doppelte Beichte, eine geheime und eine öffentliche, annehmen wollen. (Thomassin. vet. et nov. discipl. P. I. lib. II. c. 7. T. II. p. 38. Flügge II. S. 70 ff.) Der Grund hiervon ist wohl in dem Bestreben zu suchen, das sigillum confessionis und die Integrität des Beicht-Geheimnisses zu retten. Die zweite Sünde soll das Weib öffentlich gebeichtet haben, damit kein Verdacht entstehe, als ob der Buß-Priester die Sache an den Bischof gebracht und so öffentlich gemacht, daß auch das Volk davon Kenntniß erhielt. Ja, der Unwille des Volks soll sich sogar besonders über die Nicht-Bewahrung des Beicht-Geheimnisses geäußert haben. Das heißt aber, eine spätere Sitte, aus Willkühr, in die frühere Zeit versetzen! Das Sünden-Bekenntniß war ein geheimes; aber es wurde, damit die Vergehung bestraft werden könne, zu einem öffentlichen gemacht. Der Buß-Priester hatte nicht gefehlt, sondern der Fehler schien in der Einrichtung zu liegen, welche daher auch abgeändert wurde.

IV.

Es ist schon bemerkt worden, daß die occidentalische und besonders die römische Kirche die in Konstantinopel und bald darauf auch fast im ganzen Oriente abgeschaffte Einrichtung*) auch ferner noch beibehielt, wie dieß von Sozomenus ausdrücklich bemerkt wird. Allein man suchte den Nachtheilen, welche, wie der Fall in Konstantinopel zeigte, leicht entstehen konnten, möglichst vorzubeugen.

In der gelehrten Abhandlung von J. S. Drey: Origo ac vicissit. Exomologeseos in eccl. cathol. ex documentis eccl. illustr. Sect. I. Elvaci 1815. 4. p. 37—38 wird folgende Uebersicht gegeben: „Cum ex sacris literis ad originem Exomologeseos dilucidandam parum certitudinis et claritatis hauriri queat, eam ipsam originem ex poenitentia publica deducimus, quae Apostolorum jam tempore hominibus improbis ab ecclesia proscriptis ad resipiscendum aut imposita est, aut ultro suscepta. Erat illa Confessio, quemadmodum poenitentia ipsa, publica, gravissimorum nonnisi criminum, sive divulgata jam fuerint inter credentes, sive non, reconciliandae imprimis ecclesiae, simul et placandi numinis causa suscepta. Deinde vero, ubi auctoritas ecclesiae divina haberi coepit, sanctior etiam Confessionis necessitas visa est, multisque argumentis persuasa a S. Patribus, quin tamen praecepti cujusdam divini aut ecclesiastici obligationem inducant. Immo, licet eorundem Patrum testimoniis constet, Confessionem non ecclesiae solum,

*) Man würde übrigens sehr irren, wenn man der oriental.=griechischen Kirche das Institut der Privat=Buße und Beichte absprechen wollte. Doch herrschten von jeher verschiedene Observanzen bei den Alexandrinern, Syrern, Kopten, Aethiopiern u. s. w., wie man aus Renaudot, Assemani u. a. ersehen kann.

sed Deo simul fieri solitam, ipsam peccatorum remissionem Deo passim reservabant. Negari tamen nequit, saeculo jam II. usurpatam fuisse formulam: ecclesiam remittere peccata. Poenitentia et peccatorum Confessio Cypriani jam temporibus ad leges quasdam disposita, non ita multo post notabiliter est reformata. Qua mutatione factum est, ut Exomologesis huc usque publica, ecclesiae scilicet et sacerdotibus facta ex instituto ecclesiastico, in secretam abierit, constituto Presbytero poenitentiario, apud quem unusquisque, qui poenitentia egeret, privatim sua peccata confiteretur. Mansit tamen poenitentia publica, raro autem ex hoc tempore poenitens aliquis publice confitebatur."

Aber, leider, bricht die Abhandlung gerade bei dieser wichtigen Veränderung ab, und auf Leo's d. Gr. Einrichtung, welche so folgenreich war, ist keine Rücksicht genommen.

Schon der zwischen Petavius (animadvers. ad Epiphan. haeres. 59. opp. ed. Colon. T. II. p. 245 seqq. vgl. de theol. dogm. ed. Antv. 1700. T. IV. p. 247 — 48), Morinus (de admin. sacr. poenit. lib. II. c. 9) und Dallaeus (de sacram. s. auric. Latin. Conf. lib. III. c. 18) geführte Streit allein beweiset, welch einflußreicher Mann Leo d. Gr. hierbei seyn müsse. Darin stimmen die meisten katholischen und protestantischen Schriftsteller überein, daß die Privat-Beichte eigentlich von Leo abstamme, und sie weichen nur darin von einander ab, daß sie theils die Identität der Privat- und Ohren-Beichte, entweder behaupten oder bestreiten; theils Leo deshalb tadeln, daß er durch die Aufhebung des öffentlichen Sünden-Bekenntnisses der Kirchen-Zucht eine Hauptstütze entrissen. Diesen Tadel spricht hauptsächlich Morinus aus, und auch Schröckh (christl. K. Gesch. XVII. p. 156 — 58) stimmt demselben im Wesentlichen bei.

Die zum Theil schon oben angeführte Haupt-Stelle ist Leonis M. epist. CLXVIII. c. 2. ed. Bal. (ep. 136 ed. Quesn.), worin er einigen italien. Bischöfen folgende Vorschrift giebt. Illam contra Apostolicam regulam praesumtionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De poenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitatur: cum reatus conscientiarum sufficiat, solis sacerdotibus indicari confessione secreta; Quamvis enim plenitudo fidei videntur esse laudabilis, quae propter timorem Dei apud homines erubescere non veretur: tamen, quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare. Removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa Confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam Sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis.

Diese Stelle ist merkwürdig: 1) weil das öffentliche, feierliche und gleichsam schriftliche Sünden-Bekenntniß geheimer Sünden für eine unstatthafte, der apostolischen Regel widerstreitende, und durch nichts zu empfehlende Gewohnheit erklärt wird. 2.) Weil die Sünde nicht der Kirche, sondern im Stillen (confessione secreta) Gott bekannt und dessen Vergebung erbeten wird. 3.) Weil der Priester als das Organ vorgestellt wird, durch welchen das Bekenntniß geschieht und die Vergebung angekündiget wird. Aber es ist nicht bloß ein besonderer

und gemeinschaftlicher Presbyter poenitentiarius, sondern jeder Priester hat das Recht und die Vollmacht, das Sünden-Bekenntniß anzunehmen, sich als Fürbitter (precator; ein auch beim Terentius in derselben Bedeutung vorkommender Ausdruck) bei Gott darzustellen, und die Sünden-Vergebung im Namen Gottes anzukündigen. Die Hauptsache ist also diese Ausdehnung der Buß-Priesterschaft, wodurch seit Leo's Zeitalter der Grund zu jener Schlüssel-Gewalt (potestas clavium), welche in der Folge immer mehr erweitert ward, gelegt wurde. Es war daher nicht unrichtig, wenn man Leo d. Gr. den Vater der Privat-Beichte nannte. Ja, man könnte auch in einem gewissen Sinne behaupten, daß Leo, so gut wie sechzig Jahre vor ihm Nektarius, das Amt eines Buß-Priesters aufgehoben habe. Denn indem er jeden Priester zum Buß-Administrator (nämlich der Privat-Buße) erhob, mußte jenes frühere Amt, welches gleichsam ein privilegium exclusivum war, entweder ganz wegfallen, oder doch eine andere Gestalt und Wirksamkeit erhalten; wie man dieß auch an den spätern Poenitentiariis ersehen kann.

V.

Obgleich aber die Beicht-Anstalt seit dem V. Jahrhundert auf die angegebene Art erweitert war, so darf man sie dennoch keinesweges mit dem Beicht-Wesen, wie sich dasselbe seit dem XIII. Jahrhundert im Occidente gestaltet hatte, identificiren.

Die Hauptverschiedenheit war, daß das Sünden-Bekenntniß dem Gewissen überlassen, und die Beichte ein Akt des freien Willens, wozu niemand gezwungen werden konnte, blieb. Wie es im Oriente dem Gewissen eines jeden Communicanten überlassen wurde, ob er vor der Communion ein Sünden Bekenntniß ablegen wolle, oder nicht (συγχωρῆσαι δὲ ἕκαστον τῷ

ἰδίῳ συνειδότι τῶν μυστηρίων μετέχειν, Socrat. hist. e. V. 19.); so ward es auch im Occident noch viele Jahrhunderte hindurch der Gewissens-Freiheit überlassen, und das ganze Alterthum weiß von keiner der Communion vorhergehenden Zwang-Beichte. Auch Leo d. Gr. stellte es frei, ob man Gott, oder dem Priester seine Sünde bekennen wolle. Diese Alternative finden wir auch später aufgestellt. Merkwürdige Aeußerungen hierüber findet man in einem Decrete der Synode zu Chalons sur saone (Concil. Cabilon. a. 813. c. 33): Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata; quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent: quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam. Ita duntaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra et cum David dicamus: Delictum meum cognitum tibi feci (Ps. XXXII, 5). Et secundum institutionem Apostoli confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur (Jacob. V, 16). Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata: ea vero, quae Sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione. Die operatio medicorum ist der Beistand, welchen die Geistlichen den Sündern leisten und der vorzüglichste Theil ihrer cura animarum.

Auch die berühmten Scholastiker Abälardus (Ethica c. 25) Gratianus (Tract. de poenit. P. II. c. 83) Petrus Lombardus (Sentent. IV. distinct. 17.) u. a. beurtheilen die verschiedenen Meinungen über diesen Punkt noch mit viel Freimüthigkeit. Der Letztere stellet drei Fragen auf: Primo quaeritur, utrum absque satisfactione et oris confessione per solam cordis contri-

tionem peccatum alicui dimittatur? Secundum, an aliquando sufficiat confiteri Deo sine sacerdote? Tertio, an Laico fideli facta valeat Confessio? In his enim etiam docti diversa sentire inveniuntur, quia super his varia ac pene adversa tradidisse videntur Doctores. Er selbst entscheidet dahin: Oportere Deo primum, et deinde Sacerdoti offerri confessionem, neq aliter posse perveniri ad ingressum Paradisi, nisi adsit facultas.

VI.

Die Veränderungen gegen Ende des Mittel-Alters weiß ich nicht kürzer und treffender anzugeben, als mit den Resultaten und Worten meines lieben Freundes und Amtsgenossen, D. Gieseler, (Lehrbuch der K. Gesch. II. B. 2 Abth. 1826. S. 405 ff.). Veränderungen in der kirchlichen Disciplin und ihre neuen dogmatischen Begründungen. I Beichte. „Bis dahin (zur III. Periode vom J. 1073 — 1305) war die Beichte geheimer Sünden nicht als nothwendige Bedingung der Vergebung derselben, sondern nur als förderlich zur Besserung empfohlen worden. Eben so wenig legte man dem Priester eine Lossprechungs-Gewalt bei, und glaubte daher auch Laien beichten zu können. Die entgegengesetzten Ansichten fingen im XII. Jahrhundert, seit die Beichte zu den Sacramenten gezählt wurde, an, zuerst als Meinungen, sich geltend zu machen, und erhielten dann durch die Verordnungen Innocents III., welche eine jährliche Beichte an den Pfarrer gesetzlich machte (Concil. Later. IV, a. 1215. c. 21.) das kirchliche Uebergewicht. Von da fing die Beichte an, für das alleinige Mittel zu gelten, die Vergebung für Todt-Sünden zu erhalten, welche der Priester, als Stellvertreter Gottes, wirklich gewähre, und welche er allein gewähren könne. Dadurch fielen die Beichten an Laien von selbst weg. Das Volk wurde für diese Ver-

änderungen in Lehre und Sitte um so leichter gewonnen, da es jetzt Grundsatz wurde, dem Beichtenden keine ihm beschwerlichen Pönitenzen aufzulegen.

II. Ablaß. Die Entwickelung des Ablasses in diesem Zeitabschnitte, mit der der Beichte in steter Wechselwirkung, vollendete die Zerstörung des alten Pönitenzwesens. Während nämlich Bischöfe und Priester den ältern Klein-Handel mit Sünden-Strafen noch immer fortrieben, fingen seit Gregorius VII. die Päpste an, für gewisse wichtige der Kirche zu leistende Dienste volle Vergebung der Sünden zu versprechen; und seit Urbanus II. wurde dieselbe insbesondere allen Kreuzfahrern verwilliget. Das Volk nahm natürlich diese Verheißung buchstäblich, und so brachte dieselbe die traurigsten Folgen für die Sittlichkeit hervor. Dagegen finden wir, daß die Theologen des XII. Jahrh., weil es ihnen noch schwer wurde, diese menschliche Sünden-Vergebung mit ihrem Grundsatze: daß Gott allein Sünden vergeben könne, zu vereinigen, theils wenig Zutrauen zu derselben hatten, theils doch in ihren dogmatischen Bestimmungen über dieselbe weit hinter dem buchstäblichen Sinne der Versprechungen zurückblieben. Innocentius III. beschränkte 1215 wegen der dabei vorgekommenen Mißbräuche den bischöflichen Ablaß; aber, wie es schien, nur um dem Unfuge des päpstlichen Ablasses Thür und Thore zu öffnen. Denn nicht nur wurde der päpstliche Plenar-Ablaß für Kreuzfahrer im XIII. Jahrh. eben so sehr wie die Kreuzzüge vervielfältiget und sogar geradezu für Geld verkauft, und geringere Ablässe wurden für die nichtigsten Dinge verliehen; sondern es boten jetzt auch unter päpstlichem Schutze mehrere Mönchs-Orden eigenthümliche Ablässe mit unbedeutenden Anfoderungen und vorgeblich voll der kräftigsten Wirkungen an, und am Ende dieses Zeitabschnitts im J. 1300 stiftete Bonifacius VIII. das Jubel-Jahr, in welchem für geringe Leistungen die vollkommenste Sünden-Vergebung gewährt werden sollte.

Die aristotelischen Theologen des XIII. Jahrh. gingen dennoch bereitwillig darauf ein, diese ungeheuerste aller päpstlichen Anmaßungen dogmatisch zu rechtfertigen. Alexander von Hales und Albertus d. Große erfanden die Lehre von dem Thesaurus supererogationis perfectorum, aus welchem, vermöge der Schlüssel-Gewalt, nicht nur die zeitlichen Sünden-Strafen der Lebenden, sondern, gemäß der schon längst angenommenen Ausdehnung der Schlüssel-Gewalt über Verstorbene, auch die der im Fegefeuer Leidenden getilgt würden. Thomas Aquinas (Summa Supp. P. III. qu. 25. a. 1.) vollendete diese Theorie."

VII.

Der nachtheilige Einfluß, welchen das Mönchsthum auf die ganze Buß-Anstalt hatte, ist bereits bemerkt worden. Hier ist noch besonders der Zerrüttung der Kirchen-Disciplin und Seel-Sorge durch die Mönche, welche sich überall als Beicht-Väter eindrängten und sich des Beicht-Stuhls fast ausschließlich bemächtigten, zu erwähnen. Die Mißbräuche der Ohren-Beichte und des Ablasses wurden schon von den Waldensern, Albigensern, Wiklefiten und Hussiten, so wie von einzelnen helldenkenden und freisinnigen Männern, nachdrücklich gerügt und zum Theil abgeschafft; aber alle diese reformatorischen Versuche hatten keinen dauerhaften Erfolg, und dienten vielmehr dazu, den Unfug der Mönche, als Beicht-Väter und Ablaß-Krämer, zu vermehren. Erst den Reformatoren des XVI. Jahrhunderts gelang es, die Lehre von der Sünden-Vergebung und Kirchen-Zucht von den eingeschlichenen Mißbräuchen zu reinigen und auf die Einfachheit der alten Kirche zurückzuführen.

VIII.

Was seit der Reformation in Ansehung des Beicht-Instituts festgesetzt und eingerichtet worden, bestehet summarisch in Folgendem:

I. In der Verwerfung der Ohren-Beichte, als Sacrament und Gewissens-Zwangs-Maßregel, (Confessio auricularis, enumeratio singulorum peccatorum) stimmen sämmtliche Protestanten überein. August. Conf. art. XI. abus. IV. VI. Apolog. a. IV. VI. Conf. Helvet. III. art. 10. Colloq. Lips. a. 1631. p. 404. Chemnitii exam. Conc. Trident. P. II. Loc. IX. p. 539 seqq. Jo. Dallaei de sacram. s. auricul. Lat. Confess. 1661. lib. III. Gerhard Loc. th. T. X. p. 283 seqq.

Die katholische Kirche dagegen fodert sie (Concil. Trident. Sess. XIV. c. V. p. 100. 110 — 11., nach dem Concil. Florent. a. 1439.) und bedrohet die Verächter mit dem Anathema. Die griechische Kirche hatte sie auf dem Concil. Florentino ebenfalls angenommen; allein die spätern Confessionen und Dogmatiker drücken sich über diesen Punkt schwankend aus. In Leonis Allatii eccl. orient. cons. p. 1299 seqq. wird viel Kunst aufgeboten, um zu beweisen, daß eine völlige Uebereinstimmung mit Rom herrsche. Dasselbe wird in H. J. Schmitt's Harmonie der morgenl. und abendl. Kirche, Wien 1824. 8. S. 51 — 54, behauptet. Andere dagegen beweisen, daß es hieran in vielen Stücken fehle. Vgl. Chr. Angeli Enchirid. de statu hodiern. Graecor. c. 22. p. 296 seqq. Heineccii Abbildung der alten und neuen griech. Kirche. Th. II. c. 7. p. 327. Walch's Einleit. in die Rel. Str. außer d. luth. Kirche. Th. V. S. 516 — 19. Nach Alex. de Stourdza (Considerat. sur la doctrine et l'esprit de l'eglise orthodoxe. 1816. 8. p. 97 — 99. erfodert die orthodoxe Kirche zwar auch: „La Confession privée

ou auriculaire, destinée à briser l'orgueil humain, sans troubler l'ordre social;" aber desto eifriger verwirft sie die Indulgenzen. „Mais c'est surtout en Occident que la fiction scandaleuse des Indulgences, et l'abus des censures ecclésiastiques, prodiquées toutes deux, par des motifs temporales et sordides, ont profané cette admirable institution, et multiplié les sacrilèges."

II. Die Beibehaltung der Privat-Beichte (Confessio privata) ist bei den Lutheranern nicht nur durch Luther (besonders in dem Büchlein von der Beicht, 1521. vgl. Luth. Werke von Walch. Th. XIX. S. 1015—87) und Melanchthon (welcher Loci theol. ed. pr. p. 155 sagt: Absolutio privata sic necessaria est, ut baptismus), sondern auch durch die symbolischen Bücher dringend empfohlen. August. Conf. art. XI: De Confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in Confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio; est enim impossibilis. Art. abus. a. IV. p. 27 — 28. Apolog. a. IV. 158 — 59. 183. Art. Schmalc. P. III. a. 8. Catechism. min. p. 378. Daß ein Bekenntniß einzelner Sünden keinesweges ausgeschlossen sey, sagt die Apolog. art IV. p. 159. mit deutlichen Worten: De enumeratione peccatorum in Confessione sic docentur homines, ne laquei injiciantur conscientiis. Etiamsi prodest rudes assuefacere, ut quaedam enumerent, ut doceri facilius possint. Verum disputamus nunc, quid sit necessarium jure divino. Non igitur debebant adversarii nobis allegare constitutionem: Omnis utriusque etc.; quae nobis non est ignota, sed ex jure divino ostendere, quod enumeratio peccatorum sit necessaria ad consequendam remissionem. — — — — p. 160: Si sint boni pastores, scient, quatenus prosit examinare rudes, sed illam carnificinam Summistarum confirmare non volumus, quae tamen minus fuisset in-

tolerabilis, si verbum unum addidissent de fide consolante et erigente conscientias etc. Dasselbe bestätiget auch der kl. Katechismus in dem Unterrichte wie man die Einfältigen soll lehren beichten. Hier ist auf die Frage: „Welche Sünden soll man denn beichten? die Antwort: Vor Gott soll man aller Sünden sich schuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im V. U. thun. Aber vor dem Beichtiger sollen wir allein die Sünden bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen." Hierauf folgt ein Schematismus nach dem Dekalogus und eine Beicht-Formel. Zuletzt heißt es: „Wenn aber jemand sich nicht beschwert befindet mit solchen oder größern Sünden, der soll nicht sorgen, noch weiter Sünde suchen, noch erdichten und damit eine Marter aus der Beichte machen; sondern erzähle eine oder zwei, die du weißt, also: Insonderheit bekenne ich, daß ich einmal gefluchet; item: einmal unhübsch mit Worten gewesen; einmal dies N. versäumt habe u. s. w. Also laß es genug seyn. Weißt du aber gar keine (welches doch nicht wohl sollte möglich seyn), so sage auch keine insonderheit, sondern nimm die Vergebung auf die gemeine Beicht, so du vor Gott thust, gegen den Beichtiger."

Es wäre offenbar eine Logomachie, wenn man behaupten wollte, daß die hier und anderwärts erfoderte oder zugestandene Beicht-Art keine Ohren-Beichte sey; und man konnte es den katholischen Polemikern nicht verdenken, wenn sie den Lutheranern die Mißbilligung dieses Wortes zum Vorwurfe machten. Aber diese galt nicht dem Ausdrucke (denn sonst würde es hier, wie in andern Fällen, geheißen haben: in verbis simus faciles, modo conveniamus in re), sondern der Sache. Wenn daher Bossuet (Hist. des variations, T. I. p. 128), in Beziehung auf die symbol. Bücher, sagt: „Aussi faut il avouër de bonne foi, que les Lutheriens non plus que Luther n'ont pas en cela d'autres sentimens,

que les nôtres" etc. — so kann man eine solche Uebereinstimmung keinesweges zugeben. Bei den Verhandlungen zu Augsburg im J. 1530 war man zwar übereingekommen, daß der Streit über diesen Punkt als beendiget angesehen werden sollte; vgl. Ge. Coelestini Histor. Comit. T. III. p. 55. und Planck's Gesch. des prot. Lehrbegr. III. B. I. Th. S. 125 — 26. Allein es ist bekannt, daß das Concil. Trident. die von den katholischen Theologen früher gemachten Concessionen stillschweigend zurücknahm, die Nothwendigkeit des Bekenntnisses aller Sünden (auch der Gedanken) voraussetzte und es für eine Gottlosigkeit erklärte, wenn man die vollständige Beichte aller Sünden für unmöglich, oder für eine Gewissens-Tyrannei halten wollte.

Offenbar konnten die Lutheraner in diesem Sinne die Ohren-Beichte nicht annehmen, wenn sie auch sonst gegen die Benennung nichts einzuwenden gehabt hätten. Sie gestatteten zwar ein in's Einzelne gehendes Sünden-Bekenntniß, und gaben demselben sogar den Vorzug vor einer bloß allgemeinen oder summarischen Beichte; aber sie machen daraus keinen Zwang, sondern überlassen es dem Gewissen eines jeden, ob er dem Beicht-Vater einzelne Sünden bekennen, oder sich mit der allgemeinen Erklärung, daß er ein Sünder sey und Vergebung seiner Sünden suche, begnügen will. In der Apolog. p. 183 heißt es: Quamquam Confessionem probamus et quandam examinationem prodesse judicamus: tamen ita moderanda res est, ne conscientiis injiciantur laquei, quae nunquam erunt tranquillae, si existimabunt, se non posse consequi remissionem peccatorum, nisi facta illa scrupulosa enumeratione. Ebendas. p. 160 ist gesagt: Nos sentimus, enumerationem peccatorum, non esse necessariam jure divino etc.

Was nun aber die lutherische Beicht-Praxis anbetrifft, so ist darüber Folgendes zu bemerken:

1.) Die allgemeine Regel war immer: daß niemand

ohne Beichte zur Communion zugelassen werde. August. Conf. art. abus. IV, p. 27. Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis. Ibid. art. III. p. 24: Assuevit populus, ut una utantur sacramento, si qui sunt idonei, id quoque auget reverentiam ac religionem publicarum cerimoniarum. Nulli enim admittuntur, nisi antea explorati. u. s. w. Die hier und anderwärts gefoderte exploratio, beziehet sich aber nicht bloß auf die examinatio und die enumeratio singulorum peccatorum, sondern auch auf die unter dem Namen Prüf-Stunden bestehende gottesdienstliche Anstalt, welche in den Ländern, wo sie gesetzlich eingeführt ist, der Beichte (sowohl der allgemeinen, als der besonderen) vorausgehen soll. Auf jeden Fall soll darauf gesehen werden, daß die Beicht-Kinder mit dem Katechismus, besonders mit der Lehre vom h. Abendmahle, hinlänglich bekannt sind, und die gänzlich Unwissenden sollen nicht zur Beichte zugelassen werden. S. Corpus jur. eccl. Saxonici. Dresden 1735. p. 28 — 30. Hanauische Kirchen- und Schul-Ordnung. Straßburg 1659. p. 188. 191 ff.

2.) In wiefern also die Beichte von der Communion nicht getrennt werden darf, kann erstere allerdings als eine Zwangs-Anstalt betrachtet werden. In wiefern aber niemand zum Genusse des Sacraments gezwungen werden darf (Catechism. maj. p. 559. und p. 562: Nos neminem cogimus, aut violenter impellimus, nec quisquam in nostri gratiam hujus coenae conviva esse dignetur. Apolog. a. IV. p. 159: Pastores non cogunt hos, qui non sunt idonei, ut Sacramentis utantur), hängt sie dennoch von der Freiheit ab.

Uebrigens fehlet es auch nicht an Fällen, wo eine Ausnahme von der Regel gemacht und die Communion ohne Beichte gehalten wurde. Aber theils waren es Noth-Fälle, z. B. zur Pest-Zeit, theils Einrichtungen

einzelner Dissidenten, wie 1522 zu Wittenberg bei den von Karlstadt (welcher die Beichte durchaus nicht gestatten wollte) angeregten Unruhen, oder 1725 zu Görlitz, oder 1738 in der Grafschaft Schaumburg-Bückeburg u. a.

8.) Dagegen fehlte es nicht an Gelehrten, welche die Privat-Beichte gänzlich abzuschaffen, oder doch derselben eine veränderte Gestalt zu geben suchten *).

Das meiste Aufsehen machte der von dem Berliner Prediger Johann Caspar Schade (früher in Leipzig einem Mitstifter des Collegii pietatis) im J. 1695 — 1697 veranlaßte Streit. Dieser wollte das Amt eines Beicht-Vaters nicht länger verwalten, wenn ihm nicht erlaubt würde, ungebesserten Sündern die Absolution zu verweigern, weil sonst die ganze Beicht-Anstalt ein verderbliches Opus operatum und auch wegen des Beicht-Geldes anstößig und ärgerlich würde. In der Schrift: Praxis des Beichtstuhls und Abendmahls 1697, kommen die Ausdrücke Satans-Stuhl und Feuer-Pfuhl vom Beicht-Stuhl vor. Der fromme Spener suchte durch einige Predigten über das evangelische Beicht-Wesen (Berlin 1697. 1698.) den Streit zu vermitteln. Er selbst hatte schon 1692 auf die Mängel desselben aufmerksam gemacht und statt der Beichte ein Sitten-Gericht (Censura ecclesiastica) in Vorschlag gebracht. Vgl. Spener's letzte theolog. Bedenken. Th. III. Halle 1711. 4. p. 723. Gegen diesen Vorschlag wurden aber sehr heftige, aus den damaligen Zeitverhältnissen leicht zu erklärende Widersprüche er-

*) Das Glaubens-Bekenntniß des berüchtigten Conr. Dippel (Glaubens-Bekenntniß Art. X.) lautete: „Das Beichten, Beichthören und Absolviren, es geschehe privatim oder insgemein, wie es heute zu Tage gebräuchlich ist, halte ich vor ein absurdes Gaukel-Spiel und Betrug der Clerisei." Vgl. Schröckh's K. Gesch. seit der Reformat. Th. VIII. S. 308.

hoben und die bisherige Privat-Beichte fand besonders in Sachsen, namentlich an dem Senior der theol. Facultät zu Wittenberg, Johann Deutschmann (in der Schrift: Die Christlich-Lutherische Prediger-Beichte und Beicht-Stuhl von dem großen Jehovah Elohim im Paradies gestiftet, Wittenb. 1698.), einen eifrigen Vertheidiger.

Für Brandenburg war die Folge dieses Streits ein landesherrlicher Befehl: daß zur Beichte niemand zu zwingen sey, sondern daß es jedem frei stehe, auch ohne Beichte zur Communion zu gehen, jedoch unter der Bedingung, daß er sich zuvor bei seinem Geistlichen anmelde*). Schröckh's K. Gesch. seit d. Reformat. Th. VIII. p. 278 ff. Dieser Befehl, welcher von den Lutheranern häufig als eine Beeinträchtigung derselben zu Gunsten der Reformirten angesehen wurde, ward auch im J. 1739 wiederholt, und zur Rechtfertigung desselben auf das Beispiel der lutherischen Kirchen von Schweden, Dänemark, Hessen, Straßburg u. a., wo die Privat-Beichte nicht sey, verwiesen.

Obgleich dadurch die Beichte keinesweges abgeschafft, sondern nur als ein freies Institut dargestellt werden sollte (denn das Edikt stellte frei, ob man sich der

---

*) Man hat Spener oft beschuldiget, daß er die gänzliche Abschaffung der Privat-Beichte angerathen habe. Allein man that ihm Unrecht, indem er bloß die Mißbräuche abgeschafft wissen wollte. In seinen theolog. Bedenken Th. IV. p. 307 sagt er mit deutlichen Worten: „Ich läugne nicht, daß das Beichten aus sehr nützlichen Absehen eingeführet, aus gleichem in unsrer evangel. Kirche beibehalten worden, auch zu sehr viel Gutem Gelegenheit geben kann, wo alles in seiner richtigen Ordnung stehet; sodenn deswegen und um anderer Ursachen willen dessen Abstellung nicht zu rathen, oder dazu zu helfen, getrauete." Vgl. Walch's Einleit. in die Rel. Streitigk. der Ev. Luther. Kirche. Th. II. S. 478 ff. Flügge's Gesch. des deutschen Kirchen" und Predigtwesens. Th. II. S. 224—25.

Privat- oder allgemeinen Beichte bedienen wollte), so hielt man es doch häufig für Abschaffung, oder wenigstens für den Anfang dazu, und es bildete sich insbesondere in Sachsen, aber auch in einigen andern Ländern, eine Oppositions-Parthei, welche die Privat-Beichte in ihrer ganzen Strenge zu erhalten suchte. Vgl. Balthasar jus. eccles. pastoral. T. I. p. 480 seqq. Sal. Deyling Prudent. pastor. p. 445. Pertschen's Recht der Beichtstühle. 2. Ausg. S. 328 ff. 346 ff. Zeibich de retinendae Confessionis privatae necessitate. Viteb. 1737. 4. u. a. Eisenschmidt's Gesch. der Kirchengebr. S. 212 ff.

4.) Durch die bis in die Mitte des XVIII. Jahrhunderts fortgesetzten Streitigkeiten wurde in den meisten lutherischen Ländern, selbst zum Theil in Sachsen, die sogenannte allgemeine Beichte immer mehr empfohlen. Dadurch geschah allerdings ein wichtiger Schritt zur nähern Vereinigung mit den Reformirten, wenn gleich häufig noch andere Motive dieser Veränderung, besonders ein gewisser Stolz der höhern Stände und Aufklärungs-Sucht, zum Grunde lagen. In welchen Ländern und Oertern, unter welchen Umständen und mit welchen Modificationen dieß geschah, wird in den Schriften über die Kirchen-Geschichte des XVIII. Jahrh. in den Actis histor. eccles. und in andern Zeitschriften ausführlich berichtet. Eine summarische Angabe findet man in Flügge's Gesch. d. deutschen K. und Predigtwesens. Th. II. S. 429 ff. Vgl. Fuhrmann's Handwörterb. der chr. Rel. und Kirchengesch. Th. I. 1826. S. 254—55.

Es hat aber auch in den neuesten Zeiten der Privat-Beichte nicht an eifrigen Vertheidigern gefehlt. Unter die einsichtsvollsten gehören G. Merkel über allgemeine und besondere Beichte ꝛc. Chemnitz 1800. 8. Bretschneiders Luther an unsere Zeit u. s. w. S. 177 ff. Dessen Handbuch der Dogmatik. N. Ausg. Th. II. S. 836 ff. besonders aber S. 839—40.

III. Die Reformirten stimmen nicht bloß in der Verwerfung der Ohren-Beichte mit den Lutheranern überein, sondern mißbilligen auch die bei diesen eingeführte Form der Privat-Beichte. Die Symbole lehren, daß nicht jedes besondere Sünden-Bekenntniß verworfen werde, läugnen aber die Nothwendigkeit desselben, und lehren, daß auch jeder fromme und rechtglaubige Christ ein besonderes Sünden-Bekenntniß anhören und Belehrung, Trost und Vergebung aus Gottes Wort ankündigen könne. Confess. Helvet. I. c. 14. p. 37: Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus, velit consilium, institutionem, et consolationem privatim, vel a ministro ecclesiae, aut alio aliquo fratre, in lege Dei docto, petere, non improbamus etc. Conf. Tretapol. c. 20. p. 356—57. Auch Calvin (Instit. chr. rel. lib. III. c. 3. §. 18. c. 4. §. 12.) gestattet nicht nur eine Confessio privata, sondern hält auch den Geistlichen für den nächsten und natürlichsten Beicht-Vater, dessen Pflicht es sey, sich der bekümmerten Gewissen anzunehmen. Nur soll hierbei keine Art von Zwang oder bestimmter Form Statt finden. Er sagt p. 218: Verum ea moderatione semper utendum est, ne ubi Deus nihil certum praescribit, conscientiae certo jugo alligentur. Hinc sequitur, ejusmodi confessionem liberam esse oportere, ut non ab omnibus exigatur, sed iis tantum commendetur, qui ea se opus habere intelligent. Deinde ne hi ipsi, qui illa utuntur pro sua necessitate, ad enumeranda omnia peccata vel praecepto aliquo cogantur, vel arte inducantur, sed quoad interesse sua putabunt, ut solidum consolationis fructum referant. Hanc ecclesiis libertatem non modo relinquere, sed tueri quoque et fortiter vindicare debent fidi pastores, si volunt, et tyrannidem abesse a suo ministerio, et a populo superstitionem.

In einigen Particular-Symbolen geben die Refor-

mirten sogar der lutherischen Privat-Beichte im Allgemeinen ihren Beifall. Merkwürdig ist die Erklärung in dem Colloquio Lips. 1631. p. 403—404: „Bei dem XI. Art. der Augsb. Conf. haben die Chur-Brandenburgischen und Fürstl. Hessischen sich dahin erkläret: sie hielten die in etlichen evangelischen Kirchen übliche Beichte, wenn sie ohne Mißbrauch und als ein Mittel-Ding geschieht, für eine freie, christliche und gute Cerimonie, die mit Nutz in der Kirche Gottes könne gebrauchet, und, wo sie schon gebräuchlich ist, wohl möge behalten werden. Die päpstliche Zwang- und Noth-Beichte aber, sowohl andere vorgehende Mißbräuche, seyen ganz unrecht und verwerflich." Damit ist zu vergleichen die Declaratio Thorun. a. 1645. p. 434: Liberum tamen censemus et utilissimum conscientiis anxiis, ad eorum consilium confugere, qui ex officio peccatorum naturam et circumstantiam proprius norunt, et a proprio Pastore consolationem petere, per aliquam peccatorum declarationem, quibus sollicitus animus torquetur, atque ob eam etiam causam absolutionem privatam utiliter retineri existimamus.

Gestützt auf solche Auctoritäten haben daher auch reformirte Theologen kein Bedenken getragen, die Beicht-Anstalt der Lutheraner als nützlich und nachahmungswerth zu empfehlen. So sagt Sam. Endemann Institut. Theol. dogmat. Hanov. 1778. 8. P. II. p. 260: „Licet confessionem auricularem rejiciam, tamen optarem, ut Confessiones particulares eorum, qui ad sanctam coenam sese praeparant, qualesque apud Lutheranos quosdam adhuc usitatae sunt, etiam in Ecclesia Reformata vigerent. Suppeditant enim pastori exoptatam occasionem auditores suos (propter negotium, quod moliuntur sanctum aptiores, quam alioquin ad

percipiendum fructum ex admonitionibus salutaribus) docendi, reprehendendi, consolandi, etc."

Die bei den Reformirten eingeführte Vorbereitung zur Communion kommt fast in allen Stücken mit der sogenannten allgemeinen Beichte der Lutheraner überein, und kann nicht nur als eine Stellvertretung, sondern selbst als eine Vervollkommnung derselben betrachtet werden, indem nicht nur das allgemeine Sünden-Bekenntniß laut vorgelesen und von allen Theilnehmern durch ein lautes und wiederholtes Ja! bekräftiget und hierauf die Absolution in einer gleichlautenden Formel feierlich ertheilt wird, sondern weil auch noch an Alle die Auffoderung ergehet, bei besonderen Gewissens-Angelegenheiten sich unmittelbar an den Geistlichen zu wenden, sich ihm zu entdecken, und dessen Belehrung, Rath und Trost sich zu erbitten. Obgleich das Letztere bei der allgemeinen Beichte bei den Lutheranern nicht ausgeschlossen, sondern in manchen Gegenden eingeführt ist, so hat es doch nicht dieselbe feste Form, wodurch die Bedenklichkeiten gegen die allgemeine Beichte, als ob dadurch die besondere Seelen-Pflege (cura animarum specialissima) beeinträchtiget werde, am besten gehoben werden könnten.

C.

Von der Absolution.

Joh. Mose Tractat. de disciplina eccles. et quidem parte illa, quae dicitur clavium potestas. Erford. 1640. 4.

J. Chr. Buck de natura absolutionis evangelicae. Viteb. 1712. 4.

J. Ge. Abicht de remissione peccatorum ministeriali. Gedani 1727. 4.

G. Wernsdorf de absolutione ministri eccl. non mere declarativa. Viteb. 1716. 4.

Junge Ueber die Absolution. S. dessen theol. und philos. Aufsätze Th. I. S. 72 ff.
J. A. Schmidt de absolutione mortuorum excommunicatorum. Helmst. 1709. 4.

I.

Erlaß der Kirchenstrafen.

Es ist bereits wiederholt bemerkt worden, daß in der alten Kirche die ursprüngliche Bedeutung von ἄφεσις und absolutio, Aussöhnung mit der Gemeine und Wiederaufnahme in die Kirchen-Gemeinschaft war, und daß an eine Sünden-Vergebung von Seiten Gottes, zunächst gar nicht gedacht wurde. Die Zeugnisse Tertull. adv. Marc. lib. IV. c. 10. Cyprian. de lapsis p. 334 — 35. (Solus Dominus misereri potest — — quod fuerit humana pollicitatione promissum), Cypriani ep. III. XXXIII. LV. LXXV. Iren. adv. haeres. lib. V. c. 17. Athanas. orat. III. contr. Arian. p. 590. Basil. M. contr. Eunon. lib. V. Opp. T. I, p. 781. Chrysost. Hom. XXIX. in Matth. p. 351 ed. Francof. Ambros. de Spir. S. lib. III. c. 19. Augustin. Serm. XXIII. 7. und viele andere sagen ganz deutlich, daß nur Gott Sünden vergeben könne. Man findet in den früheren Jahrhunderten keine Stelle, worin die Sünden-Vergebung an Gottes Statt angekündiget und der Priester als Stellvertreter Gottes dargestellt würde.

Bingham (Antiquit. T. VIII. p. 186 seqq.) hat nach Jac. Usserius, sehr gut dargethan: Quod omnis absolutio ecclesiastica ministerialis tantum, non absoluta sit. Er zeigt ferner, daß das christliche Alterthum eine fünffache Absolution kenne. Es wird davon p. 189 folgende summarische Darstellung (welcher p. 190 — 204 eine ausführlichere Beschreibung folget) gegeben: „Haec mysteria sive media gratiae, quorum

externa dispensatio ad ecclesiam pertinet, et quorum in recto usu remissio peccatorum tribuitur, a veteribus plerumque sub quinque reducuntur capita, eaque esse dicuntur: 1.) Absolutio, sive magna indulgentia baptismi. 2.) Absolutio eucharistiae. 3.) Absolutio verbi et doctrinae. 4.) Absolutio impositionis manuum et precum. 5.) Absolutio reconciliationis cum ecclesia et restitutio in ejus communionem per censurarum relaxationem. Duarum priorum utraque dici potest absolutio sacramentalis, tertia absolutio declarativa, quarta absolutio precatoria, quinta absolutio judicialis: singulae autem auctoratitiae, quatenus peraguntur ex ministeriali auctoritate et mandato quod Christus ecclesiae suae dedit, ad reconciliandum homines Deo per istiusmodi actuum et mediorum exercitium, quae ad istum finem modo quodam subordinato et ministeriali ex ipsius praescripto perducunt.

Gegen diese Eintheilung läßt sich allerdings Manches erinnern. Es sollte wenigstens bestimmt angegeben seyn, daß in der alten Kirche beim Abendmahle keine besondere Absolution Statt fand, sondern die Tauf-Absolution sich auch auf diese mit erstreckte, indem Taufe und Abendmahl bei der Aufnahme unmittelbar auf einander folgten. Bei der Excommunication aber fand die absolutio reconciliationis Statt. Und diese ist es eigentlich, wovon hier die Rede ist. Die dritte Absolution (a. verbi et doctrinae) würde nur unserer allgemeinen Absolutions-Formel an jedem Sonn- und Festtage für die ganze Gemeine, entsprechen. Die vierte aber (absolutio precatoria per manus impositionem et preces data) kann nicht wohl als eine besondere Handlung angesehen werden, sondern wird theils bei den Täuflingen und Confirmanden, theils bei den Kranken und Energumenen, theils bei den Büßenden, theils bei den Ordinanden angewendet.

II.

Sünden-Vergebung. Frühere Grundsätze.

Bei der seit dem IV. Jahrhundert immer mehr eingeführten Privat-Buße mußte die Vorstellung von der Sünden-Vergebung Gottes durch die Kirche immer allgemeiner werden. Schon Augustin. de agone chr. c. 11 sagt: Nec eos audiamus, qui negant, ecclesiam Dei omnia peccata posse dimittere. Itaque miseri dum in Petro Petram non intelligunt, et nolunt credere, datas ecclesiae claves regni coelorum, ipsi eas de manibus amiserunt. Am häufigsten aber macht der bei diesem Gegenstande so wichtige Leo d. Gr. auf diesen Gesichtspunkt aufmerksam. Vorzüglich gehören hierher seine Aeußerungen Epist. LIX. (ed. Balter. ep. XLVI. ed. Quesn.): Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent, proprio se judicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent: sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Jesus Christus hanc Praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent.

Daß unter den Praepositis ecclesiae die Bischöfe zu verstehen sind, leidet wohl keinen Zweifel und läßt sich aus andern Aeußerungen Leo's erweisen. Es stehet dieß auch mit den oben bereits erwähnten Grundsatze Leo's: daß jeder Priester Beichte hören und Absolution ertheilen könne, nicht im Widerspruche, sobald man nur ein jus delatum annimmt und die Vor-

stellung gelten läßt, daß die Priester hierbei eben so die Stellvertreter der Bischöfe sind, wie diese als Stellvertreter der Apostel, welchen Christus die Gewalt der Schlüssel übergeben, angesehen werden.

Dieser Punkt war zwischen den Griechen und Lateinern streitig. Denn obgleich erstere das occidentalische Beicht-Institut nicht hatten (vgl. oben), so lehrten sie doch (wie man aus dem Schreiben des Patriarchen Photius wider die Lateiner, bes. K. 6 und 7, ersieht), daß die Priester selbstständig und ohne dazu vom Bischofe bevollmächtiget zu seyn, taufen, salben (confirmiren) und consecriren dürfen. Unter der Taufe und Salbung begriffen sie aber die Sünden-Vergebung (καθαρσιον δωρον) mit. Dagegen vindicirt Ratramnus (contra Graecor. oppos. lib. IV. c. 7.) das Recht der Sünden-Vergebung und Mittheilung des h. Geistes allein den Bischöfen. Er sagt: „Als der Herr nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, bließ er sie an und sprach: Nehmet hin den h. Geist u. s. w. Da nun die Vergebung der Sünden durch den h. Geist ertheilet wird, und dieß Geschäft den Aposteln besonders übertragen worden, so ist dieß ein Vorrecht allein für die Bischöfe, welche die eigentlichen Nachfolger der Apostel in ihrem Amte worden sind. Denn sie sind über die andern gewöhnlichen Priester erhaben, weihen auch die Salbe und das Oel" u. s. w.

III.

Grundsätze und Praxis seit dem Mittel-Alter.

Von dieser Theorie aber wich man späterhin in der lateinischen Kirche wieder ab. Dieß geschah besonders seit dem XII. Jahrhundert, wo die Absolution zu einem Sacramente erhoben wurde. Schon Petrus Lombardus, Thomas Aquinas und andere Scholastiker,

welche über diesen Gegenstand schrieben, fühlten die Nothwendigkeit, den Buß- und Beicht-Priester zu derselben Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, wie den Tauf- und Meß-Priester, zu erheben. Wie also der Priester, nicht aus Auftrag oder als Stellvertreter des Bischofs, sondern aus priesterlicher Machtvollkommenheit die Taufe und das Abendmahl verwaltet, so administrirt er, nach ihrer Theorie, auch das Sacrament der Buße und Sünden-Vergebung.

Dieser Grundsatz ist seitdem in der katholischen Kirche stets der herrschende geblieben, und immer werden für die Nachfolger der Apostel in der Schlüssel-Gewalt die Bischöfe und Priester erklärt. So Concil. Trident. Sess. XIV. c. VI. p. 101: Circa Ministrum hujus Sacramenti declarat sancta Synodus, falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines, praeter Episcopos et Sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt*) Demnächst wurde auch, besonders seit Innocentius III. dem Beicht-Priester eine richterliche Gewalt zugeschrieben. Auch dieß setzt das Concil. Trident. l. c. p. 102 fest: Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum

*) In vielen kathol. Werken geschieht der Bischöfe gar keiner ausdrücklichen Erwähnung. Joh. Prickartz. Theol. moral. univ. T. I. p. 709: „Solus Sacerdos complete ordinatus est legitimus Confessarius de fide contra Wicleff. definitum in Concil. Florent. Trident. et habetur ex traditione et perpetuo usu ecclesiae et ex verbis Christi: Accipite Spiritum S. etc., quae dixit ad solos Apostolos et Sacerdotes eorumque in sacerdotio successores. Dixi: complete ordinatus: quia in ordinatione sacerdotis datur duplex potestas, nimirum in corpus Christi verum, quae est potestas consecrandi, et in corpus Christi mysticum, quae est potestas absolvendi; prima sine secunda non sufficit; secunda autem sine prima non datur.“

nudum ministerium, vel annuntiandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata; sed instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a judice, sententia pronuntiatur etc. Vgl. Ibid. can. IX. p. 110: Si quis dixerit: Absolutionem Sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti: modo tantum credat se esse absolutum; aut sacerdos non serio, sed joco absolvat; aut dixerit non requiri Confessionem confitentis, ut sacerdos eum absolvere possit, Anathema sit.

Damit aber die bischöfliche Gewalt durch diese Gleichstellung des Priesters nicht allzutief herabgesetzt werde, suchte man sie durch die Lehre von den Reservaten wieder zu heben. Dadurch behielt nicht nur jeder Bischof, sondern ganz insbesondere der Papst einen besonderen Einfluß auf das ganze Buß- und Beicht-Wesen. Das Concil. Trident. Sess. XIV. c. VII: de casuum reservatione p. 102 enthält hierüber folgende Bestimmungen: Quoniam igitur natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos duntaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem. Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere S. S. Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis duntaxat sacerdotibus absolverentur. Unde merito Pontifices Maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, caussas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Neque dubitandum est, quando omnia, quae a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem Episcopis omnibus in sua cuique Dioecesi, in aedifi-

cationem tamen, non in destructionem, liceat, pro illis in subdito tradita supra reliquos inferiores sacerdotes, auctoritate, praesertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est, etc. Weiterhin wird aber noch verordnet: ut nulla sit reservatio in articulo mortis: utque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt.

Es ist hierbei bemerkenswerth: 1.) Daß die öffentliche und Privat-Buße mit einander verbunden werden; denn die Censurae und die excommunicatio gehen offenbar auf die poenitentia publica. 2.) Daß diese Einrichtung nicht als ein göttliches Gebot, ja nicht einmal als ein eigentliches Kirchen-Gesetz, sondern nur als ein Gutachten und als nützliche Anstalt angeordnet wird. Die näheren Erklärungen über die jurisdictio delegata, casus reservatos u. s. w. giebt Prickartz Theol. mor. univ. T. I. p. 710 seqq.

IV.

Grundsätze und Praxis in der protestantischen Kirche.

Daß die Protestanten die Schlüssel-Gewalt jedem rechtmäßig berufenen Lehrer und Prediger vindiciren, folgt aus ihren Grundsätzen vom christlichen Lehr- und Predigt-Amte und von der ursprünglichen Gleichheit aller Geistlichen, und gehet aus allen Bekenntniß-Schriften und den Zeugnissen der Reformatoren deutlich hervor. Sie stimmen also mit der katholischen Kirche darin überein, daß jeder rechtmäßige Geistliche den Confitenten die Absolution ertheilen könne; ja, sie geben der geistlichen Gewalt dadurch, daß sie die casus reservatos verwerfen, gewissermaßen noch eine größere Ausdehnung. Daß die Geistlichkeit auch die volle Schlüssel-Gewalt in Anspruch genommen und nicht bloß das Lösen, sondern auch das

Binden ausgeübt, beweisen die vielen Streitigkeiten, welche über diesen Punkt entstanden; besonders das schon erwähnte Beispiel des Berliner Predigers Schade, welcher nicht mehr das Amt eines Beicht-Vaters verwalten wollte, wenn ihm nicht die Freiheit, die Absolution, zu verweigern, zugestanden würde. Auch in den in den ersten Jahren des XVIII. Jahrhunderts ausgebrochenen Streitigkeiten zwischen Töllner, Titius, Beerensprung, Ittig u. a. wurde dieser Punkt ernstlich verhandelt. Die Gründe, womit besonders Titius (Probe des teutschen geistlichen Rechts. 1701. lib. III. c. 3. und 4. Fernere Ausführung seiner in der Probe des geistl. Rechts vorgetragenen Lehre des päpstlichen Mißbrauchs der Binde-Schlüssel rc. 1704. Erklärung einiger zweifelhaften Stellen rc. 1711. 8.) das Recht der Geistlichen, unbußfertige Sünder vom Beichtstuhle und Abendmahle abzuweisen, bestreitet, werden in Walch's Einleit. in die Rel. Streitigk. der luther. Kirche Th. III. S. 116 — 130 gründlich erörtert und widerlegt.

In der K. Sächsischen Kirchen-Ordnung (Corpus jur. eccl. Saxon. 1735. p. 29) wird verordnet: „Die aber in ihren Sünden unbußfertig verharren, und sich nicht bessern wollen, sollen zur Communion nicht zugelassen werden, doch mit ihnen nicht geeilet, sondern die Gradus admonitionis vorgenommen, und also niemand allein auf eigen Erkenntniß der Pfarrer vom h. Abendmahl abgehalten werden." Noch mehr wird die richterliche Gewalt der Geistlichen durch das revidirte Synodal-Decret ibid. p. 451 beschränkt: „So viel auch vor den Beicht-Stuhl kommen, die sich für arme Sünder erkennen und bekennen, und um die gnadenreiche Absolution, auch Mittheilung des h. Abendmahls anhalten, darneben Besserung des Lebens vor Gottes Angesicht zusagen, denen allen und jeden sollen die Pfarrer und Diaconi die gebetene Absolution unweigerlich wiederfahren, und nieman-

den auf eigen Erkenntniß trostlos von sich gehen lassen, viel weniger ihre eigenen Sachen da vorbringen, oder sonsten mit den Beicht-Kindern im Beicht-Stuhl sich zanken und überwerfen, bei der in der Resolution d. a. 1661 tit. Consist. Sachen §. 20 enthaltenen Strafe. Vermeinten aber die Pfarrer und wüßten, daß solche Leute in ihren Kirch-Spielen wären, denen sie mit gutem Gewissen die Hand nicht aufzulegen getrauen: so sollen sie bei Zeiten solche Personen erinnern und warnen, die Gradus gegen sie gebrauchen, und wenn sie der Personen nicht mächtig seyn können, die Sache an ihre Superintendenten gelangen lassen, welche entweder die Partheien selbst der Admission halber nothdürftig bescheiden, oder da sie zu der Suspension genugsame Ursache befinden, sich aus unsern Consistoriis, darunter sie gehören, Resolution erholen werden." Aehnliche Verordnungen giebt es in mehreren Ländern.

Wenn aber schon bei der Privat-Absolution Beschränkungen der so oft gemißbrauchten richterlichen Gewalt der Geistlichen für nöthig gehalten wurden, so schien dieß bei der öffentlichen Buße, oder Kirchen-Buße, noch nöthiger. Daher findet man auch in der erwähnten Sächsischen K. Ordnung p. 365. 455. 403. 471 ff. bestimmte Gesetze, wodurch jeder Willkühr und hierarchischer Eigenmacht vorgebeugt werden soll. Auch sind hierüber die kirchenrechtlichen Schriften von Carpzov, Deyling, Böhmer u. a. zu vergleichen.

V.

Absolutions-Formeln.

Die verschiedenen Absolutions-Formeln sind nicht bloß in liturgischer Hinsicht, sondern auch besonders deshalb wichtig, weil sich daraus die über die Sünden-Vergebung herrschenden Ansichten und Grundsätze, und die

so wichtigen Streitfragen: ob die absolutio eine collativa oder bloß declarativa sey? am besten beurtheilen lassen.

1.

Als die älteste und allgemeinste Dimissions- und Absolutions-Formel kann der priesterliche Zuruf: *εἰρήνη μετ' ὑμῶν* (Pax vobiscum), ite in pace, *ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ προέλθετε, πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ, ἀμὴν*, und so mancher ähnliche Spruch gelten. Doch beziehet sich diese Ankündigung mehr auf das Allgemeine und enthält bloß die Erklärung und den Wunsch, daß kein Unwürdiger an der h. Handlung der Communion Theil nehme.

In Ansehung der Büßenden aber, welche, nach vollendeter Buße, in die Kirchen-Gemeinschaft, von welcher sie ausgeschlossen waren, durch den Bischof auf eine feierliche Weise wieder aufgenommen wurden, finden wir schon in den ältesten Zeiten besondere Receptions-Formulare. Ein solches ist Constitut. Apostol. lib. VIII. c. 9., wovon wir schon Denkwürdigk. Th. V. S. 164 — 65. eine Uebersetzung mitgetheilt haben. Eine andere ausführliche Formel unter dem Titel: *εὐχὴ ἱλασμοῦ* (oratio propitiationis) aus der Liturg. S. Jacobi in Bibl. Patr. Gr. Lat. T. II. p. 28 stehet bei Bingham Antiq. VIII. p. 211—12., so wie ebendas. das Formular aus Goari Euchologo. p. 666. unter dem Titel: *Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐξ ἐπιτιμίων λυομένων*, welches bei den heutigen Griechen in Gebrauch ist. Aehnliche findet man auch in den römischen und protestantischen Ritual-Büchern und Agenden.

Da hierbei zunächst von Aufhebung der Kirchen-Strafen die Rede ist, so kann die Absolution ohne Bedenken und im eigentlichen Sinne eine Collation genannt werden. Doch findet man in mehrern Formularen bloß die Declaration. Ja, in mehrern Formularen der Griechen (in Thom. Smith de Graecae eccl. statu

hodierno, edit. Traject. 1698, p. 122 — 23) kommt sogar bloß Wunsch und Bitte vor, z. B. τοὺς δούλους σου λόγῳ λυθῆναι εὐδόκησον; oder: Αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ κύριος Ιησ. Χριστὸς συγχώρησαι σοι πάντα, ὅσα νῦν ἐνώπιον αὐτοῦ τῇ ἐμῇ ἐλαχιστοτητι ὁμολογήσω καὶ ὧν ἀπελάθου; oder: Αὐτὸς δέσποτα συγχώρησον καὶ τὸν δοῦλον σου, ὃ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις οἷς ἔπραξε πλημμελήμασι δι' ἐμοῦ τοῦ ἀναξίου καὶ εὐτελοῦς, καὶ διαλλάγηθι καὶ ἕνωσον αὐτὸν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ. Oder auch noch kürzer, bloß mit dem Zurufe: ὡς εἶσαι συγχωρεμένος (sis condonatus).

2.

Aber auch bei der Privat-Beichte kommt in der alten Kirche fast ohne Ausnahme die Deprecations- und Declarations-Formel vor. Die alte Formel im Ordo Roman., bei Alcuin und in dem Missale, von Flacius und Bona edirt, ist diese: Qui mulieri peccatrici omnia peccata dimisit lacrymanti, et latroni ad unam confessionem claustra apperuit Paradisi, ipse vos redemtionis suae participes ab omni vinculo peccatorum absolvat, et membra aliquatenus debilitata medicina misericordiae sanata, corpori sanctae ecclesiae, redeunte gratia, restituat atque in perpetuum solidata custodiat. Qui vivit et regnat etc.

In den alten römischen Pönitenz-Büchern in Canisii Lection. antiq. T. II. P. 2. p. 122. Amort. de orig. indulg. p. 17. u. a. ist die Forma absolvendi deprecatoria. Der Beichtende spricht zum Geistlichen: Obnixe etiam te, sacerdos Dei, exposco, ut intercedas pro me et pro peccatis meis ad Dominum Deum nostrum, quatenus de his et aliis omnibus sceleribus meis veniam et indulgentiam per merita et intercessiones omnium Sanctorum assequi merear. Hierauf erwiedert ihm der Priester: Misereatur tui omnipotens Deus, et dimittat tibi omnia peccata

tua, liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono et perducat nos pariter Jesus Christus Filius Dei in vitam aeternam. Ab omni malo custodiat nos omnipotens Dominus. Mehrere solcher Formulare hat auch Morinus de poenit. lib. VIII. c. 8—13. Vgl. Gieseler's Lehrb. der Kirchengesch. II. B. 2. Abth. S. 406 ff., wo auch bemerkt wird, daß man bei Petrus Lombard. Sent. lib. IV. dist. 18. den Uebergang zu der spätern Vorstellung von der Optativ-Absolution finde. Dieser Scholastiker aber erklärt sich selbst für die alte Meinung; denn er sagt: Sed aliter ipse (Deus) solvit vel ligat, aliter ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula, et a debito aeternae mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, ostendendi homines ligatos vel solutos etc.

3.

Thomas Aquinas ist der erste, welcher aus dem Sacraments-Begriffe die Exhibitiv- oder Collativ-Kraft der priesterlichen Absolution ableitet und behauptet, nachdem schon die beiden mystischen Scholastiker Hugo und Victor de S. Victore die Meinung des Lombardus bestritten hatten. Thomas behandelt diese Frage sehr ausführlich in der Summa Suppl. III. quaest. 18. art. 1. und 2. In einer besondern, auf Befehl des Dominicaner-Generals geschriebenen Schrift: de Forma absolutionis. Opusc. XXII. ed. Par. 1634. p. 375 seqq. widerlegt er die Meinung eines Ungenannten: daß es unrecht sey, die allgemeine Absolutions-Formel: Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus! in die erst kaum vor dreißig Jahren aufgekommene Formel: Ego te absolvo! zu verwandeln. Er sagt unter andern dagegen: In sacramentali absolutione non sufficeret dicere: „Misereatur tui omnipotens

Deus"; vel: „absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus"; quia per haec verba sacerdos absolutionem non significat fieri, sed petit, ut fiat. Praemittitur tamen etiam in sacramentali absolutione talis oratio, ne impediatur effectus sacramenti ex parte poenitentis. Vgl. Schröckh's chr. K. Gesch. XXVIII. S. 146 — 47.

Seit dem XIII. Jahrhundert kam die Indicativ- oder Imperativ-Formel in allgemeinen Gebrauch. Sie lautet regelmäßig: Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen! S. Bellarmin de poen. lib. I. c. 4. p. 985. *) Nur zuweilen blieb noch die alte Optativ-Formel, und der Gebrauch derselben veranlaßte mancherlei Vorwürfe, als ob die katholische Kirche das Verdienst Christi beeinträchtigen und herabwürdigen wolle. Schon Heßhusius machte der katholischen Kirche den Vorwurf: Docent absolutionem peccatorum non tantum in nomine Jesu Christi debere fieri, sed et b. Mariae et omnium Sanctorum et nostrorum etiam operum: unde est haec communis et blasphemiae plena absolutionis forma, qua in Monasteriis sunt usi: Meritum passionis Domini nostri Jesu Chr. et b. Mariae semper Virginis et omnium Sanctorum, meritum or-

*) In dem Concil. Tridentino wird keine bestimmte Formel vorgeschrieben; daß aber die Indicativ- oder Imperativ-Form vorausgesetzt werde, ergiebt sich aus Sess. XIV. c. VI, p. 102. u. a., wo gesagt ist: non est solum nudum ministerium, vel annuntiandi evangelium, vel declarandi remissa esse peccata; sed ad instar actus judicialis, quo ab ipso, velut a judice, sententia pronuntiatur. Aus Sarpi und Pallavicini wissen wir, daß auf der Trident. K. Versammlung Viele sich für die Declarativ-Form erklärten, daß aber diese Meinung durch Stimmenmehrheit verworfen wurde. Vergl. Schröckh's K. Gesch. seit der Reformat. Th. IV. S. 154—55.

dinis et gravamen religionis, humilitas confessionis, contritio cordis, bona opera, quae fecisti et facies pro amore Domini nostri Jesu Chr., cedunt tibi in remissionem peccatorum, in augmetum meriti et gratiae, et in praemium vitae aeternae. Auch Jo. Gerhard. Loc. th. VI. p. 304—305 bringt einige ähnliche Formeln bei, und glaubt, daß damit Bellarmin l. c., welcher den Gebrauch solcher Formeln geradezu geläugnet und die Behauptung des Heßhusius eine „impudentia et mentiendi libido“ genannt hatte, widerlegt sey. Dieser hat aber unläugbar Recht, wenn er sagt: Porro illa (quae citat Hesshusius) non forma absolutionis, sed pia quaedam precatio est, quam adhibere nonnulli solent post absolutionem a peccatis datum. Neque absurde precamur juvari ad poenae, quae ex peccato relinquitur, remissionem, nec non ad gratiae incrementum et vitam aeternam consequendam, meritis Christi, Sanctissimae Deiparae, omnium beatorum cum Christo regnantium, et nostris etiam propriis operibus ac laboribus, cum omnia suo modo prodesse valeant. Der Verf. hätte sich noch besonders darauf berufen können, daß häufig in den Anreden an den Beichtvater und in der Confession selbst der h. Jungfrau und der Heiligen Erwähnung geschah, wie in der oben angeführten Anrede: Obnixe etiam te etc. Es schien also angemessen, darauf Rücksicht zu nehmen. Auch ist, wenn es als forma deprecatoria et optativa angesehen wird, wenig oder nichts dagegen einzuwenden. Auf jeden Fall gehören solche Fälle nur unter die seltenen Ausnahmen.

Noch verdient eine besondere Genauigkeit in Ansehung dieser Formel bemerkt zu werden. In N. Liberii a Jesu Tract. de poenit. V. disp. 3. controv. 3. heißt es: In absolutione sacramentali haec verba: Ego te absolvo a peccatis tuis sunt essentialia —

— —. Verba: Ego te absolvo adhuc sunt indifferentia sive ad absolvendum a peccatis, sive a censuris, sive ab obligatione restitutionis, sive a propriis, sive ab alienis debitis; verba autem haec: Ego absolvo te a peccatis tuis, sunt determinata, utpote determinantia materiam. Es hat also hiermit eine ähnliche Bewandniß, wie mit der Tauf-Formel, Vergl. Denkwürdigk. Th. VII. S. 252 ff.

4.

Bei den Lutheranern ist die Indicativ-Form beibehalten und im Wesentlichen nichts geändert. Nach Luther's kl. Katechismus soll der Beichtiger auf das vorhergegangene Bekenntniß (welches entweder ein generelles oder specielles seyn kann) erwiedern: Gott sey dir gnädig und stärke deinen Glauben. Weiter: Glaubest du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sey? Antw.: Ja, lieber Herr! Darauf spricht er: Wie du glaubest, so geschehe Dir. Und ich, aus dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi, vergebe dir deine Sünden, im Namen des Vaters, und des Sohnes, und des h. Geistes, Amen. Gehe hin in Frieden. Hierbei ist um so mehr die absolutio collativa anzunehmen, da es unmittelbar vorher heißt: Die Beichte begreift zwei Stücke in sich: 1.) daß man die Sünde bekenne; 2.) daß man die Absolution oder Vergebung vom Beichtiger empfange, als von Gott selbst und ja nicht daran zweifele, sondern fest glaube, die Sünden seyen dadurch vergeben vor Gott im Himmel.

Bloß bei der öffentlichen Beichte ist die Declarations-Form: Ich, als ein verordneter Diener, verkündige allen u. s. w. In dem Schwedischen Kirchen-Handb. 1825. S. 89. lautet sie so: Ist dieses euer Sünden-Bekenntniß aufrichtig, eure Besserung ernstlich, euer Glaube rechtschaffen: so versichere ich euch, als

Jesu Christi Diener, daß Gott euch aus Gnaden um Christi Willen alle Sünden vergeben hat. Und diese eure Sünden-Vergebung verkündige ich euch im Namen Gottes; des Vaters u. s. w. Fast alle teutsch-lutherische Agenden aber haben bei der Privat-Beichte die Collativ-Formel. Und es ist nicht zu läugnen, daß die symbolischen Bücher in mehrern Stellen sich mehr für die wirkliche Ertheilung, als für die bloße Ankündigung, erklären. Dahin gehören August. Conf. art. IV. abus. p. 27. Apolog. art. IV. p. 159. 163. art. V. p. 172 seqq. Form. Conc. art. XI. p. 807 — 808. Daher haben auch ältere und neuere Dogmatiker gelehret, daß die Beichte zwar juris humani, die Absolution aber juris divini sey, und daß man letztere nicht bloß als annuntiativ, sondern auch zugleich als collativ betrachten müsse. Vergl. Wernsdorf: de absolutione minist. eccl. non mere declarativa. 1716. 4. Bretschneider's Handb. der Dogmat. Th. II. S. 772 — 73. Andere erklären es für einen Wortstreit. Doederlein Instit. Theol. chr. T. II. p. 778: Ceterum de verbali absolutione, cum sit pars doctrinae evangelicae et applicatio promissionis divinae de remissione peccatorum in poenitentem, non potest dubitari, in qua qui disputant, utrum declarativa an collativa sit, verbis potius, quam sententia dissentiunt. Cf. Junge philos. und theol. Aufsätze Th. I. 1772.

Die Episcopal-Kirche hat zwar das Beicht-Institut nicht; aber die allgemeine Beichte und Absolution ist in dem Book of common prayer für jeden Morgen- und Abend-Gottesdienst vorgeschrieben, wobei die forma declarativa angewendet ist. Bei dem Kranken-Besuche (welcher von der Kranken-Communion noch unterschieden ist) wird der Kranke zu einem speciellen Sünden-Bekenntnisse aufgefodert und sodann (er mag nun speciell oder generell beichten) absolvirt. Hierüber bemerkt Bingham Antiq. VIII. p. 218: Ecclesia nostra usum formulae

indicativae in universis significatibus non praescripsit, nisi semel in Officio aegroti, et illic quidem (secundum rationem ex Hieronymo datum) scite potest exponi declaratio veniae, peccatori indultae, ad manifesta sincerae poenitentiae signa, et optimum, quod de ejus conditione minister ecclesiae ferre potest, judicium: ultra quod nemo progredi potest, nisi ὁ καρδιωγνώστης, ad quem solum fallendi nescia et irrevocabilis sententia absolutionis pertinet. Unmittelbar vorher p. 214 — 18. wird der Sinn der vor dem XII. Jahrhundert ungewöhnlichen Indicativ-Formel: Ego te absolvo etc. auf folgende Art bestimmt: 1.) Ut actum jurisdictionis, ab eis, quibus potestas commissa est publicos peccatores in communionem recipiendi solvendique vincula excommunicationis, quibus judicialiter et formaliter per censuram ecclesiae antea constricti erant. 2.) Haec indicativi formula exponi potest nihil amplius denotare, quam declarationem voluntatis Dei erga poenitentem peccatorem, quod ex optimo, quod de poenitentia ejus ferre sacerdos potest, judicio, eum coram Deo judicet esse absolutum, adeoque ipsum absolutum pronuntiet et declaret. 3.) Indicativa formula adhiberi potest in quovis externo Ministerii actu, qui tanquam medium obtinendi a Deo remissionem peccatorum adhibetur. Exempli gratia, in administratione baptismi vel eucharistiae. Sacerdos non minus dicere potest: absolvo te, quam: baptizo te; baptismus enim absolutio est. etc. Vergl. Bingham epist. I. et II. de necessitate absolutionis. Append. ad T. VIII. p. 274 seqq. Ueber die verschiedenen Meinungen der Highchurchmans und der Latitudinarians in England, wovon erstere die absolutio collativa, letztere die declarativa behaupten, vgl. Benthem's Engl. Kirchen-Staat. S. 201. 204, und Alberti's Briefe über den Zustand der Rel. und Wissensch. in Großbritannien. Th. III. S. 683 — 84.

VI.

Einige besondere Streit-Fragen.

Der Beicht-Stuhl hat die Casuistik auf eine ungewöhnliche Weise bereichert. Die meisten dieser Punkte aber müssen hier übergangen werden. Einige aber sind von der Art, daß sie nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden dürfen.

I. Ob die Absolution eines Laien gültig sey? Von der Regel: daß nur Bischöfe und Priester absolviren dürfen, ward am häufigsten abgewichen, indem auch Diakonen Absolution ertheilten. Doch wurden sie stets nur als Stellvertreter in besonderen Fällen, niemals aber als eigentliche Administratoren der Buße, angesehen. Dennoch ist selbst eine Laien-Absolution nichts Unerhörtes. Die alte Kirche mußte um so mehr, nach der Analogie der Taufe und Communion, die Noth-Absolution gestatten, da dieselbe mit beiden Sacramenten in so enger Verbindung stand. Es sind auch bereits oben bei der öffentlichen Buße Fälle angeführt worden, wo die durch Laien, Kinder rc. geschehene Lossprechung von Sünden in articulo mortis für gültig erklärt wurde. Bei der Privat-Buße und Beichte konnte eine solche Absolution bedenklicher scheinen; doch wußte man sie gleichfalls zu rechtfertigen. Die von Bingham Art. VIII. 233—38 angeführten Stellen aus Origenes (Homil. II. in Levit.), Augustinus (Tract. 68 in Joan. de verb. Dom. serm. XVI.) u. a. beziehen sich entweder auf die Kirchen-Buße, oder auf die jedem Christen zur Pflicht gemachte Tugend der Versöhnlichkeit und Menschenliebe.

In dem Zeitalter aber, wo man die Beichte für ein Sacrament erklärt und die Nothwendigkeit derselben vorausgesetzt hatte, findet man dennoch nicht nur die Meinung, daß man auch einem Laien beichten könne, sondern

auch Fälle, wo eine solche Beichte als gültig angenommen wurde. Nach Petrus Lombardus (Sentent. IV. dist. 17) kommen hierbei folgende unter seinen Zeitgenossen streitigen Fragen in Betracht: Primo quaeritur: utrum absque satisfactione et oris confessione per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur? Secundo: an aliquando sufficiat confiteri Deo, sine sacerdote? Tertio: an Laico fideli facta valeat, confessio? Diese letzte Frage entscheidet er mit folgenden Worten: Sacerdotis examen requirendum est studiose, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi, et ideo quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit. Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio. Vergl. Alberti M. in Sent. IV. 17. art. 58. 59. Die Erklärung von Duns Scotus in Sent. IV. 17. quaest. 1. 27 lautet so: Talis confessio potest esse materia verecundiae, quae est una poena debita peccato: et in hoc confitens solvit aliquam poenam, quam solveret, si confiteretur sacerdoti. Sed quia accusatio ad hoc ex praecepto fit, et non ad aliud, ut sequatur sententia, et Laicus nullam habet sententiandi auctoritatem in ipso foro, sequitur, quod nullum praeceptum est de accusando se Laico, et forte utilius esset, non accusare se illi, si posset aequalem habere verecundiam apud se recogitando eadem peccata, et sic aeque puniri. — Viro discreto, qui bene sciret, ad quid est confessio instituta, nec forte utile foret, nec (sine forte) necessarium, talem confessionem facere. Ein Beispiel von Laien-Confession und Absolution vom J. 1250 berichtet Joinville in der Hist. de St. Louis. Vergl. M. Petitot Collet. de Memoires relat. à l'hist. de France etc. T. II. 1819. p. 296.

Die katholischen Schriftsteller übergehen diesen Punkt gewöhnlich mit Stillschweigen und auch Bellarmin hat denselben umgangen. In Prickartz Theol. moral.

T. I. p. 710 wird auf den Einwurf: „SS. Patres subinde dicunt absente Sacerdote confitendum Laico vel Diacono“ erwiedert: Resp. 1.) Confitendum per generalia ad humiliationem et contestandum dolorem, non autem ad accipiendam a Laico vel Diacono absolutionem. 2.) Idque non de praecepto, sed solum de consilio. 3.) Vel ad habendam absolutionem a Censuris. 4.) Vel Laico tanquam interpreti. Was das Letzte eigentlich heißen soll, ist nicht ganz deutlich; aber so viel ist gewiß, daß daraus die Rechtmäßigkeit der Noth-Absolution nicht hervorgehet.

In der protestantischen Kirche konnte diese Frage weniger Schwierigkeit haben, da der Begriff vom Priesterthum, von der geistlichen Jurisdiction u. s. w. ein anderer ist, als in der katholischen Kirche. Daher heißt es in den Artic. Schmalcald. Tractat. de potestate et prim. p. 353: Ubi est igitur vera ecclesia, ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi ministros: sicut in casu necessitatis absolvit etiam Laicus et fit minister ac pastor alterius, sicut narrat Augustinus historiam de duobus Christianis in navi, quorum alter baptizaverit κατηχούμενον, et is baptizatus deinde absolverit alterum. Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur, claves Ecclesiae datas esse non tantum certis personis: ubicunque erunt duo vel tres congregati in nomine meo etc. Aber, den Noth-Fall ausgenommen, erfodert die Regel stets den ordentlichen, ordinirten Geistlichen und Seel-Sorger; und es fand daher Widerspruch, als der fromme Johann Arndt (Predigten über den Katechism. Jena 1620. 4. p. 223) die Meinung vertheidigte: „daß jeder fromme Christ nicht bloß im Noth-Fall, sondern auch sonst aus christlicher Liebe die Absolution ertheilen könne.“

Da die Reformirten des Beicht-Instituts entbehren, so kann man hierüber keine Bestimmung finden.

Doch stehet bei ihnen die Regel und Ordnung fest: daß bei der Abendmahls-Vorbereitung und beim öffentlichen Gottesdienst die Absolution (in der Declarativ-Form) nur vom ordinirten Geistlichen ertheilt wird. Es gilt also der Grundsatz, welchen Calvin (Instit. rel. chr. IV. c. 15. §. 20) hinsichtlich der Taufe und des Abendmahls aufstellt: Perperam fieri, si privati homines baptismi administrationem sibi usurpent; est enim pars ecclesiastici muneris, tam hujus quam coenae dispensatio. Bei der reformirten Absolution kann der casus necessitatis schwerlich eintreten.

II. Die in der katholischen Kirche oft aufgeworfene Streit-Frage: ob die Absolution auch von einem stummen oder abwesenden Priester ertheilt werden dürfe? hat ein größeres praktisches Moment, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Besonders ist der letzte Punkt von besonderer Wichtigkeit, weil dadurch, daß man eine coëxistentia moralis zwischen dem Priester und Confitenten fodert, dem argen Mißbrauche, die Absolution schriftlich (per literas) oder durch eine Mittels-Person (internuntium) zu ertheilen, vorgebeugt wird. Was Bellarmin de poenit. lib. I. c. 11. c. 16. de matrimon. lib. I. c. 8. p. 1024. Gotti de sacram. poenit. Tract. IX. qu. 8. Liberius de sacr. poenit. Tract. V. disp. III. controv. 4. u. a. darüber bemerken, verdient alles Lob. Selbst Clemens VIII. entschied im J. 1602: falsam esse, scandalosam et temerariam propositionem, quae dicit, licere per literas seu internuntium Confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere. Man muß aber hierbei auf das sacramentaliter eine Emphasis legen und sich an die Lehre von der reservatio casuum (s. oben) erinnern, wenn man in solchen Bestimmungen nicht eine Mißbilligung und Verwerfung der päpstlichen Indulgenzen und Ablaß-Zeddel finden will.

Bei den Protestanten wird die Personal- und Immediat-Absolution vorausgesetzt. August. Conf. abus. art. IV. p. 27: Docentur homines, ut absolutionem plurimi faciant, quia sit vox Dei et mandato Dei pronuntietur. Form. Conc. sol. decl. art. XI. p. 808: Docentes, Dei mandatum esse, ut absolutioni fidem habeamus, ac certo statuamus, tam vere (quando verbis absolutionis fidem habemus) Deo reconciliatos nos esse, ac si vocem coelitus delapsum ea de re audivissemus.

III. Unter die wichtigeren Streit-Fragen des Kirchen-Rechts und der Pastoral-Theologie gehört auch die das sogenannte Beicht-Siegel (sigillum confessionis) betreffende, deren schon gelegentlich erwähnt worden ist.

Die von den Geistlichen gefoderte Verschwiegenheit in Ansehung der ihnen gebeichteten Sünden ist keinesweges, wie Viele glauben, ein Gesetz der neuern Zeit, sondern findet sich schon bei den Kirchenvätern des IV. und V. Jahrhunderts. Sie empfahlen den Bischöfen und Geistlichen, welche die Bekenntnisse der Büßenden (oder die ἐξομολόγησις im engern Sinne) zu vernehmen haben, besonders in gewissen Fällen, besondere Vorsicht, Klugheit und Verschwiegenheit. In Basilii M. epist. canon. c. 34 heißt es: Adulterio pollutas mulieres et confitentes ob pietatem, vel quomodocunque convictas, publicare patres nostri prohibuerunt, ne convictis mortis causam praeberent. Vom Ambrosius, Bischof von Mailand, rühmt dessen Biograph Paullinus: Causas criminum, quas illi confitebantur, nulli nisi Domino, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum sint magis, quam accusatores apud homines. Auch gehöret hierher die im Decreto Gratiani und vom Morinus (lib. I. c. 10) angeführte Stelle des Augustinus:

Forte quod scis, et ego scio: sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare. Sunt homines adulteri, in domibus suis in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis, plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus. Non prodimus palam, sed in secreto arguimus; ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus, ante omnia ostendentes, homini in tali peccato constituto, sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum.

Auf mehrere solcher Aeußerungen gründet sich das von Innocentius III. erlassene Decret: Caveat autem omnino sacerdos, ne verbo aut signo, aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem: sed si prudentiori consilio indiguerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat: quoniam qui peccatum in poenitentiali judicio sibi detectum praesumserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum. Seitdem ist dieses Gesetz stets geblieben, oft wiederholt und, besonders in Ansehung der durch die Mönche verursachten Mißbräuche, geschärft worden.

Die reichhaltige Casuistik dieses Gegenstandes findet man in folgenden Schriften: Lochon: Traité du Secret de la Confession etc. Paris 1708. Adr. Beyer: de sigillo Confessionis. Jenae 1707. Balthas. Tilesius: de sigillo Conf. Regiomont. 1707. 4. N. Liberii Tract. V. de poenit. disput. 8. Billuart Tr. de poenit. Dissert. VIII. art. 1. 3. u.a. Pertschen's Recht der Beichtstühle. 2 Ausg. 1743. Th. II. c. 4. Die neuesten Controvers zwischen zwei katholischen Juristen ist, so viel ich weiß, die zwischen Herrn Reg. Rath Alex. Müller und Herrn Prof. v. Droste-Hülshof geführte. Ersterer glaubt, daß die Obrig-

keit den Geistlichen in jedem Falle zur Entdeckung des Beicht-Geheimnisses anhalten könne, und will lieber die ganze Beicht-Anstalt abgeschafft wissen (wie in Konstantinopel), als die Gültigkeit des Beicht-Siegels in der angenommenen Art gelten lassen. Letzterer vertheidiget dasselbe aus allgemeinen philos. moral. relig. und besondern Rechtsgründen, und entbindet den Geistlichen nur in dem Falle einer Entdeckung schwerer Verbrechen, welche künftig begangen werden sollen (was von den Jesuiten geläugnet wurde), von der sonst allgemeinen und strengen Pflicht der Verschwiegenheit.

Dieß ist auch die bei den Lutheranern angenommene Theorie und Praxis, wie man aus den meisten Kirchen-Ordnungen (Corpus jur. eccl. Saxon. 1735. p. 30) und den Schriften von Carpzov, Deyling, Böhmer (Jus eccl. Protest. T. V. p. 837 seqq.) u. a. ersehen kann. Der gemachte Unterschied zwischen beichten und anvertrauen wird als ein willkührlicher und die Würde und die Autorität des geistlichen Standes verletzender verworfen.

IV. Die Frage über die Wahl eines Beicht-Vaters hat erst von der Zeit an ein näheres Interesse erhalten, als die Mönche sich des Beicht-Stuhls zu bemächtigen und Verwirrung in das Beicht-Wesen zu bringen anfingen. Bei der öffentlichen Buße mußte dem Diöcesan-Bischofe oder dessen Stellvertreter das Sünden-Bekenntniß abgelegt und von diesem die Absolution ertheilt werden, und es kommen viele Beispiele von strenger Beobachtung dieser Regel vor. Bei der Privat-Beichte war anfangs der Buß-Priester (poenitentiarius s. oben) der nicht gewählte, sondern gegebene Beicht-Vater. Im Occident erhielt seit Leo's d. Gr. Zeiten jeder Priester das Recht, Beichte zu hören und zu absolviren; aber darin lag so wenig für die Beichtenden eine freie Wahl des Beichtvaters, daß vielmehr dadurch nur die Regulirung

eines festen Parochial-Verhältniß und eine Erleichterung der Seelen-Pflege beabsichtiget wurde. Selbst nachdem der Beicht-Unfug durch die Mönche eingerissen war, ward die Parochial-Beichte noch immer vertheidiget und wenigstens für die Oster-Zeit (nach Innocentius III. Verordnung) für nothwendig erklärt. Die Verordnung Urban's II. (c. 3. de poenit. D. 6.) befiehlt: ut deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad poenitentiam suscipere, sine ejus consensu, cui prius se commisit etc. Auch waren die Kanonisten in der Theorie oft so streng, daß sie nicht einmal den Regenten für ihre Person und Familie die freie Wahl oder Aenderung eines Beicht-Vaters gestatten wollten. Die Praxis war freilich nicht selten damit in Widerspruch.

Als Regel gilt in der katholischen Kirche: Confessarius debet esse sacerdos, nullo impedimento canonico praepeditus, habens jurisdictionem ordinariam vel delegatam. Praeterea requiritur approbatio, scientia, prudentia, bonitas et sigillum — ut officium Doctoris, Judicis et Medici explere possit. Nach Concil. Trident. Sess. XXIII. de reform. c. 15. muß jeder Beicht-Priester approbirt seyn, aut per collationem parochialis beneficii, aut per examen. Wer in einer Diöces approbirt ist, hat dadurch noch kein Recht für eine andere, sondern bedarf der abermaligen Approbation des Bischofs. Dasselbe gilt auch von den Mönchen. Concil. Trid. Sess. XXIV. c. 15.

Nach Böhmer (jus. eccl. Prot. T. V. p. 854 seqq. jus paroch. Sect. III. c. 2.) giebt es auch bei den Protestanten ein forum poenitentiale und ein jus bannarium et parochiale. Derselbe giebt p. 898 als Resultat: Ex consensu itaque et Theologorum JCtorum atque eorum argumentis planum atque liquidum est, libertatem mutandi Confessionarium principi salvam nullaque lege aut ejus

ratione restrictam esse. Ad Privatos vero quod attinet, utut extra parochiam alium Confessionarium in iis locis, in quibus jura parochorum bannaria vigent, nemo eligere queat sine consensu ejus, qui jus sacrorum exercet — — — ita hoc extendi nequit ad eum casum, si plures sunt Ministri verbi divini in eadem ecclesia, quorum tantum respectu mutatio Confessionarii suscipitur. Indeß leidet auch in großen Gemeinen und Städten die Freiheit, unter mehreren Geistlichen sich einen zum Beicht-Vater zu wählen, häufig Ausnahmen. Denn häufig bestehet die Observanz, daß die Pfarr-Kinder auch an den Geistlichen ihres Bezirks für Beichte und Abendmahl gewiesen sind; oder es gehet nach der alten Regel des Hieronymus: Unusquisque eos, quos baptizaverat, suos esse putabat; so daß die Geistlichen ihre Tauf-Kinder zugleich als ihre Beicht-Kinder betrachten.

Es verstehet sich übrigens von selbst, daß die Reformirten, so wie diejenigen Lutheraner, welche das Beicht-Institut nicht angenommen oder abgeschafft haben, auch keine Beicht-Väter im eigentlichen Sinne des Worts anerkennen können.

V. Von dem in der lutherischen Kirche so viel Scandal erregenden Beicht-Gelde (Beicht-Groschen, Beicht-Pfennig, numus confessionarius) ist zu bemerken, daß diese Abgabe an den Beichtvater allerdings aus der päpstlichen Kirche abstammt, in derselben aber schon längst eben so wenig, als bei den Reformirten, gefunden wird. Man sollte sie daher wenigstens nicht geradezu, wie oft geschieht, einen katholischen oder päpstlichen Mißbrauch nennen, weil man, abgesehen vom Grundsatz, auf keinen Fall den Gebrauch findet.

Ueber den Ursprung sind die Meinungen verschieden:

1.) Nach einigen stammt diese Gewohnheit aus den Oblationen und Agapen der alten Christen. Diese Meinung ist in Erdm. Miri Lexic. antiq. eccl.

p. 127 so angeführt: „Beicht-Pfennige nehmen ihren Ursprung her von dem Agapis der ersten Christen, von welchen ein Theil zum Gebrauch des h. Abendmahls abgesondert wurde, ein Theil den Priestern und der Armuth zu Theil wurde. Sie brachten solche und gaben sie den Priestern. Aus dieser Gewohnheit sind die Beicht-Pfennige hergekommen, welche mit nichten die Absolution kaufen, sondern eine geringe Verehrung eines dankbaren Gemüths sind. An dem Orte darf sich niemand ärgern, sintemal man alda die beste Gelegenheit zur Dankbarkeit findet. Kurz zu sagen: Es ist kein Gebot, viel weniger werden die Leute genöthiget noch gezwungen. Es sind ihnen auch die geistlichen Gaben niemals versaget, wenn sie gleich diesen Beicht-Pfennig nicht bringen. Also wird dadurch erhalten das Predigt-Amt, wenn man sich also dankbar gegen die Seel-Sorger aufführet." Man kann dieß zwar als eine Apologie des so oft als Sünden-Verkauf getadelten Beicht-Geldes, aber nicht als eine historische Deduction gelten lassen. Man findet im Alterthume keinen Beweis dafür; und aus den Oblationen ist eher die Sitte des Opfer-Beckens bei der Communion (auch in einigen protest. Ländern, wo dennoch das Beicht-Geld üblich ist) und des Klingel-Beutels (Klingel-Sacks, Cymbels) entstanden.

2.) Die meisten leiten das Beicht-Geld aus der seit dem VII. Jahrhundert immer mehr eingeführten Privat-Buße und den den Büßenden auferlegten Satisfactionen her — pro danda poenitentia, wie es im Concil. Bitur. c. 12. bei Harduin Act. Concil. T. VI. P. I. p. 850 heißt. Es giebt aber verschiedene Modificationen dieser Meinung.

a.) Das Geld ward dem Buß-Priester gegeben, um eine leichte Pönitenz und schnelle Absolution zu bewirken.

b.) Als Ablaß für die Armen (Almosen), Klöster, Kirche, Rom u. s. w., wobei der Priester nur als Einnehmer und Pfleger betrachtet wurde. Dieß ist allerdings

das Wahrscheinlichste; und bei dem ärgerlichen Ablaß-Handel ward allerdings die Form beobachtet, daß der Priester die Indulgenz-Gelder nicht für sich, sondern für den Schatz der Kirche erhebe. Dennoch wurden oft Klagen über Unterschleif, Betrug ꝛc. vernommen.

Morinus de poenit. lib. X. p. 756. Mauritii Theses de conf. priv. §. XI. Dallaeus de Conf. auric. lib. IV. c. 10. p. 538. P. Müller de numo confessionario; origine, usu et abusu. Jen. 1688. 4. p. 9. Grellmann's Geschichte der Stolgebühren. Göttingen, 1785. S. 48—55. Flügge's Geschichte des deutsch. Kirch- u. Predigtwes. Thl. I. S. 231—233. Th. II. S. 425 ff.

3.) Bei der Reformation schaffte man zwar die Zwangs- und Ohren-Beichte ab, behielt aber in den meisten lutherischen Ländern das Beicht-Geld bei. Aber schon Luther (Werke, Jen. Ausg. Th. I. p. 530) eiferte in starken Ausdrücken wider den Absolutions-Kauf, und wollte den Beicht-Groschen nur als eine freiwillige Gabe zur Unterstützung des Seelsorgers angesehen wissen. Dieß war auch immer der Gesichtspunkt, aus welchem man die Beibehaltung desselben zu rechtfertigen suchte. J. H. Boehmer jus parochiale Protest. lib. VII. tit. 2. §. 15. u. a. Vgl. Walch's Einleit. in die Rel. Streitigk. d. luth. Kirche. Th. II. S. 487 ff.

Dennoch hat diese Einrichtung, des unvermeidlichen Mißbrauchs wegen und um das Vorurtheil, als ob die Absolution dadurch erkauft würde, mit der Wurzel auszurotten, von jeher großen Widerspruch gefunden. Während Gerhard, Spener, Franke u. a. nur gegen den Mißbrauch eiferten, foderten Schade, Stryk, Krakewitz und viele andere die gänzliche Abschaffung. Auch fehlte es nicht an Beispielen der Abschaffung, obgleich eine mehrmals versuchte allgemeine Reform in dieser Sache so großen Widerspruch fand, daß man sich gewöhn-

lich zu einer restitutio in integrum genöthiget sah. Dieß beweisen vor andern die Beispiele von Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. von Preußen im J. 1698 und 1739, und vom Herzog von Braunschweig vom J. 1750, so wie von einigen andern Regierungen, welche die angeordnete Abschaffung wieder abändern und den status quo wieder herstellen mußten. Die Verhandlungen über diesen Punkt findet man in den Actis hist. eccles. T. IV. p. 587 seqq. 617. T. XIV. p. 244 ff. Nov. Act. hist. eccles. T. II. p. 207. Schlegel's Kirchengesch. des XVIII. Jahrh. Th. II. S. 215 ff. Man überzeugt sich aber bald, daß die Schwierigkeit nicht aus theologisch-dogmatischen, sondern aus ökonomisch-cameralistischen Ursachen herrührten, und daß man wegen der Entschädigung der Geistlichen, welchen von alten Zeiten her das Beicht-Geld als pars salarii angewiesen war, in Verlegenheit gerieth *). Die an einigen Orten mit Erfolg eingeführten Umlagen, fixirten Accidenzien, Beicht-Steuern u. s. w. haben an andern keinen Beifall und Fortgang gefunden. Die Einführung der allgemeinen Beichte hat die Hindernisse nur zum Theil gehoben, und bloß dazu beigetragen, der Sache ein weniger anstößiges und gehässiges Ansehen zu geben, und das Vorurtheil vom Sünden-Verkauf in etwas zu vermindern.

*) Wenn ich mich recht entsinne, war es im J. 1817, wo das K. Consistor. von Schlesien durch ein Ministerial-Rescript zu Vorschlägen über die Abschaffung des Beicht-Geldes, aufgefodert wurde. Ich kann das bestimmte Resultat darüber nicht angeben, da ich mit Current-Geschäften nichts zu thun hatte und bald darauf Schlesien verließ. Aber so viel erinnere ich mich, daß die Sache sehr große Schwierigkeiten fand, und daß allein die Entschädigung der Breslauer Diakonen, welche eine unglaublich geringe Substantial-Besoldung genießend, auf Accidenzien, und darunter ganz besonders auf das Beicht-Geld angewiesen sind, eine bedeutendere Summe, als man aufzubringen im Stande zu seyn glaubte, erfodert haben würde. Und gewiß sind in den meisten Gegenden Teutschlands dieselben oder ähnliche Verhältnisse und Umstände.

So viel scheint aber gewiß, daß das Beicht-Geld unter den Hindernissen der evangelischen Union eine nicht zu übersehende Stelle einnimmt.

VII.

Von der Buß- und Beicht-Form in der orientalisch-griechischen Kirche.

Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, ist von den Einrichtungen der orientalisch-glechischen Kirche nur vorübergehend etwas erwähnt worden. Es verdient aber dieser Punkt hier um desto mehr erörtert zu werden, da derselbe gewöhnlich mit Stillschweigen übergangen wird, und man manche irrige Meinung darüber verbreitet findet. Offenbar irrig ist es, wenn man glaubt, daß das Beicht-Institut der oriental.-griechischen Kirche völlig fremd sey, und daß sie nur die öffentliche Buße anerkenne und ausübe. Ohne so vieler Zeugnisse glaubwürdiger Schriftsteller zu erwähnen, darf man nur einen Blick in die liturgischen Werke von Goarus, Renaudot u. a. werfen, um sich vom Daseyn der Beichte und Absolution zu überzeugen.

Wir bemerken aber nach den verschiedenen Kirchen-Systemen in zusammengedrängter Kürze Folgendes:

I. Die eigentlichen, oder Konstantinopolitanischen Griechen blieben zwar darin der Anordnung des Patriarchen Nektarius treu, daß sie das von ihm abgeschafte Amt eines Buß-Priesters nicht wieder herstellten; aber die Privat-Buße sollte dadurch so wenig beeinträchtiget werden, daß vielmehr durch die Ermächtigung jedes Priesters (unter Autorität des Bischofs) zur Absolution, und die Vermehrung der Beicht-Väter statt des früheren General-Beicht-Vaters, die

Gelegenheit zum Sünden-Bekenntniß vermehrt und erleichtert werden sollte.

Daß die spätern Griechen häufig ein specielles Sünden-Bekenntniß gefodert, und also die sogenannte Ohren-Beichte empfohlen haben, läßt sich, da so viele Zeugnisse dafür sprechen, nicht läugnen. Wenn aber Leo Allatius (de eccl. or. et occident. consens. p. 1303 seqq. und Antiquit. eccl. orient. ed. Lips. 1683. p. 486 seqq.), Heineccius (Abbild. der alten und neuen Griech. Kirche. Th. II. c. VII. §. 20) Chr. Angelus (de statu hod. Graec. c. 22) u. a. behaupten, daß die griechische und römische Beichte völlig dieselbe sey, so kann dieß nicht als richtig zugegeben werden. Denn zu allen Zeiten hat es unter den Griechen nicht an Protestanten d. h. nicht an solchen gefehlt, welche das gefoderte specielle Sünden-Bekenntniß für nicht nothwendig erklärten, und also die Gewissens-Freiheit in diesem Stücke vertheidigten. Der von Leo Allatius (p. 1305 seqq.) angeführte Caucus sagt es mit ausdrücklichen Worten und daß viele Griechen, ohne Gefahr ihrer Rechtglaubigkeit, die Beichte ganz unterlassen. Der Patriarch Jeremias (Acta et scripta Theol. Wirtemb. p. 87) erklärt zwar das Bekenntniß aller einzelnen Sünden für gut und heilsam, aber nicht für absolut nothwendig. Eben so urtheilt auch Metrophanes Critopulus (Conf. fid. c. X. p. 105. 107.), welcher überdieß die Inquisition des Beicht-Vaters als Ueberflüssiges und Verdacht Erregendes, widerräth.

Auch darin sind die Griechen der Anordnung des Nektarius treu geblieben, daß sie es dem Gewissen eines jeden überlassen, ob er vor dem Genusse des h. Abendmahls beichten wolle, oder nicht. Selbst Leo Allatius muß zugeben, daß der Communion, selbst Fer. V. hebdom. sanctae und Ostern (welcher auch die Griechen einen hohen Werth zuschreiben), nicht immer die Beichte vorhergehe. Sie unterscheiden sich also hierin von den

Lutheranern, welche keinem, der nicht zuvor gebeichtet, das Abendmahl gestatten.

Daß die Absolutions-Form die declarative und optative sey, ist bereits oben erwähnt worden.

II. Bei den Syrern findet man Bestreiter und Vertheidiger der Privat-Beichte. Als die Koptischen Patriarchen Marcus, Johannes und Cyrillus die Beichte aus Aegypten verdrängt hatten und auch unter den Syrern sich die Widersacher mehrten, entwarf oder verbesserte der berühmte Dionysius Barsalibi, Bischof von Amida eine Ordnung der Bußfertigen (Renaudot Liturg. Orient. T. II. p. 50), in welcher das Bekenntniß aller, auch der Gedanken-Sünden, vor dem Priester gefodert wird. Dagegen wird diesem das Beicht-Siegel zur strengsten Pflicht gemacht.

Der Jakobitische Patriarch Michael d. Große nahm die Beichte wider den Alexandrinischen Patriarchen Marcus, welcher dieselbe gänzlich abgeschafft wissen wollte, nachdrücklich in Schutz. Renaudot Histor. Alex. p. 550.

Bei den Nestorianischen Syrern war, nach Ebed-Jesu, die Buße und das Sünden-Bekenntniß nicht nur überhaupt in großem Ansehen, sondern wurde auch als Vorbereitung zur Eucharistie, um nicht als ein Unreiner beim h. Abendmahle zu erscheinen, gefodert. Aber späterhin muß die Beichte wieder abgekommen seyn; denn La Croze (Hist. Chr. aux Indes. L. III. p. 136. 217. 342.) versichert ausdrücklich, daß die Nestorianer die Beichte nicht haben. Vergl. Assemann's oriental. Bibl. von Pfeiffer. Th. II. S. 523—24. Dieß ist um so auffallender, da doch die meisten Nestorianer sonst in so vielen Punkten sich mit Rom conformirten.

III. Von der Abendmahls-Feier der Habessinischen oder Aethiopischen Christen berichtet J. God. Oertel (Theol. Aethiopum ex Liturg. fidei confess. Viteb. 1746. 8. p. 127): Ubi tamen non

convenkunt, ceu ad communem coenam, sed debite quoque, ut decet convivas Domini, praeparati. Ante omnia quippe excussa ad speculum divinae legis tetra per peccata sibi contracta forma, peccata posthac sua coram Diacono publice profitentur, de enumerandis autem in specie omnibus delictis solliciti non sunt, sed omnium praeceptorum transgressores sese agnoscentes, illud unicum in ore gerunt feruntque: Abasyny, Abasyny i. e. peccavimus! peccavimus! Es ist dieß also die allgemeine und öffentliche Beichte. In der allgem. Encyclop. der Wissensch. und Künste. Th. II. (Art. Aethiopische Kirche von D. Gesenius) S. 118 heißt es: „Sie beichten bloß im Allgemeinen, und die Absolution geschieht durch einen gelinden Schlag mit einem Oel-Zweige, bei größern Verbrechern erst nach gewissen körperlichen Bußen, als: Geißelung. Bis zum 25sten Jahre aber, glauben sie, könne man keine Sünde begehen.“

IV. Auch bei den andern orientalischen Gemeinen findet man bald Gegner, bald Freunde der Beichte; aber die eigentliche Ohren-Beichte fand im Sinne der römischen Kirche niemals Beifall. Selbst die Armenier und Maroniten foderten, ohngeachtet ihrer Vereinigung mit Rom, kein Bekenntniß aller einzelnen Sünden. Höchstens ward verlangt, daß die drei Capital-Verbrechen: Mord, Ehebruch und Diebstahl in der Beichte nicht verschwiegen werden durften.

V. Die Grundsätze der russischen Kirche sind von denen der griechischen im Wesentlichen nicht verschieden, wie aus Petr. Mogilas, King, Hellermann (Abriß der russ. Kirche, 1788, S, 110 ff.) u. a. zu ersehen ist. Es wird niemand ohne Beichte zur Communion zugelassen; doch giebt es über die Form der erstern, so wie über die zu leistenden Satisfactionen, keine feststehende Vorschrift.

Bei den schismatischen Philipponen (oder Raskolniken) darf der Alte (Starik, der Dirigent des Gottesdienstes) zwar Beichte hören und Büßungen auflegen, aber keine Absolution ertheilen, weil, nach der Lehre der Philipponen, nur Christus allein Sünden vergeben kann. Vgl. Schröckh's K. Gesch. seit der Reformat. Th. IX. S. 250. u. a.

Von der Ehe.



Von der Ehe.

Literatur.

Joach. Hildebrand: de nuptiis veterum Christianorum. Helmstad. 1656. 1661. 1702. 1714. 1717. 1733. 4.

Jo. Meyer: de uxore christiana. Amstelod. 1688. 4.

Sam. Schelwig: de antiquitate consecrationis nuptialis. Gedan. 1689. 4.

Chr. Kortholt: de necessitate consecrationis nuptialis. Kilon. 1690. 4.

J. G. Bresler: utrum consecratio nuptialis ad matrimonium necessaria sit? Viteb. 1715. 4.

J. Sam. Stryckii Dissert. de reliquiis sacramenti in matrimonialibus. Hal. 1704. Vgl. J. Ph. Odelem Apolog. Dissert. de reliq. sacr. 1716. 4.

M. H. Gribneri Dissert. de his, quae ex jure Protest. matrimoniali ad reliquias sacramenti perperam referuntur. Viteb. 1716. 4.

Histoire de l'Eglise sur le sacrement du Mariage, depuis Jesus Christ jusques á nous, par M. Gisbert. Paris, 1725. Vol. I—III. 4.

Jac. Emmerich Tractat. de sponsalibus et matrim. sacr. Erford. 1747. 8.

J. Fr. Butscher: Von den feierlichen Hochzeitgebräuchen der heutigen griechischen oder morgenländischen Christen. Leipz. 1754. 4.

Chr. G. Steinberg's kurze histor. Abhandlung von den Hochzeit-Kränzen. Breslau, 1764. 4.

Thom. Sanchez: de sacramento matrimonii. Tom. I — III. 1592. f.

Jo. Gerhard: de conjugio. S. dessen Loci theolog. edit. Cotta. T. XV. XVI. (cum Accession. juridicis A. F. Schotti ibid. T. XVI. p. [illegible] seqq.)

J. A. Dietelmaier dogmatis chr. de conjugio quinquesaecularis. Altd. 1746. 4.
(Ch. W. Flügge's) Geschichte der christlichen Einsegnung und Copulation der Ehen. Lüneburg, 1805. 8.
C. F. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe. Göttingen, 1826. 8.

Unter allen kirchlichen Lehren und Einrichtungen stehet wohl keine in so vielfacher und inniger Beziehung mit andern Wissenschaften und Lebens-Verhältnissen, als die Ehe. Sie wird von der Philosophie eben so wohl in Anspruch genommen, als von der Jurisprudenz; und es ist schwer zu sagen, ob dieser Gegenstand mehr in das Gebiet des Natur-Rechts oder der Sitten-Lehre gehöre, oder ob er für den Lehrer des Civil-Rechts mehr Wichtigkeit habe, als für den Lehrer des Kirchenrechts. Eben so schwer ist die Entscheidung, ob dieser Gegenstand den Dogmatiker mehr interessire, als den Staatsmann. Nur so viel bleibt gewiß, daß Kirche und Staat sich hier auf eine Art und Weise begegnen und einander wechselseitig durchdringen, wie es sonst nirgend so leicht der Fall seyn dürfte.

Aber alle diese Gesichtspunkte, wie wichtig sie auch in jeder Hinsicht seyn mögen, gehören nicht zum Gegenstande unserer Betrachtung. Uns liegt zunächst bloß ob, die Ehe als eine kirchliche Handlung darzustellen, und von der Art und Weise, wie die Ehe von der alten Kirche in den Kreis der heiligen Handlungen aufgenommen und als solche der spätern Kirche überliefert wurde, Nachricht zu geben. Die **kirchlichen Hochzeit-Gebräuche** und **Feierlichkeiten** sind es demnach, auf welche wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zu richten haben. Daß aber die kirchliche **Proclamation** und **Copulation** die beiden wichtigsten Punkte sind, welche hierbei in Betrach-

tung kommen, ist die allgemein angenommene Meinung, welche sich auch leicht als die richtige bewähret. Dennoch wird man sich bald überzeugen, daß, wenn diese Darstellung einigermaßen pragmatisch seyn soll, eine Erinnerung an die allgemeinen Grundsätze und Gesichtspunkte, aus welchen die christliche Kirche die Ehe betrachtet, vorausgeschickt werden müsse. Wir werden uns bemühen, dieß in einer möglichst gedrängten Uebersicht zu leisten.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Ansichten und Grundsätze der christlichen Kirche über die Ehe.

I.

Wichtigkeit und Heiligkeit der Ehe im Christenthume.

Wenn man bloß auf den Namen und das Alter sieht, so ist die Ehe nicht nur ein Sacrament, sondern auch die älteste unter allen heiligen Handlungen, und selbst die Buße, welche für das älteste Sacrament erklärt worden, muß in dieser Hinsicht, und wenn man sich nicht bloß auf den Kreis des N. T. beschränkt, zurückstehen. Denn, wenn man auch des Wittenberger Professor's Deutschmann Versuch, die Beichte aus dem Paradiese abzuleiten, für vollkommen gelungen erklären will, so muß man doch der Ehe die Priorität einräumen, indem diese, nach 1 Mos. II. noch vor dem Sünden-Falle von Gott selbst eingesetzt und als eine göttliche Ordnung bestätiget ist.

Was aber die Benennung betrifft, so wird das in der Vulgata durch sacramentum übersetzte Wort μυστήριον sonst nirgends, als Ephes. V, 32. von einer heiligen Handlung gebraucht. Weder Taufe noch Abendmahl werden so genannt, und die protestantischen Dogmatiker sagen daher: est Sacramenti appellatio ἄγραφος et late patens (Chemnitii examen Concil. Trident. P. II.

p. 418), weil sie in der gedachten Stelle das Wort μυστήριον nicht durch sacramentum, sondern durch res arcana s. spiritualis erklären. Obgleich dieß aber so sehr seine Richtigkeit hat, daß selbst katholische Ausleger damit einverstanden sind und zugeben, daß hier nicht von der priesterlichen Einsegnung, sondern von einer mystischen Vereinigung die Rede sey: so läßt sich doch auch nicht läugnen, daß in dieser Benennung etwas Empfehlendes für die Einrichtung liege, welche ja Alle ohne Ausnahme für eine heilige und göttliche Ordnung halten. Daher läßt es sich erklären, warum Zwingli noch in der Schrift de vera et falsa religione die Ehe unter die Sacramente rechnet. Späterhin aber ging er von dieser Benennung ab, mit folgender Erklärung: „die Ehe ist ein hochheiliges Ding und wird darum nicht heiliger oder klarer, wenn man sie ein Sacrament nennt; denn wir wissen Alle, was Ehe, Wenige wissen, was ein Sacrament ist. Wir erkennen also die Ehe für ein hochheiliges Bündniß, wenn wir sie schon nicht unter die Sacramente zählen." Zwingli's Schriften im Auszuge von Usteri und Vögelin. II. Bd. 1 Abth. 1820. 8. S. 186. Aber auch die Apolog. Aug. Conf. art. VII. p. 202. verwirft die Benennung Sacramentum nicht schlechthin, sondern will nur, daß man alsdann auch andern heiligen Dingen z. B. Gebet, Almosen, Obrigkeit u. a. diese Benennung nicht versage. Die nähere Erklärung ist: Matrimonium non est primum institutum in novo Testamento, sed statim initio creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem; quare si quis volet Sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa novi Testamenti, et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum. Strenger urtheilt Calvin (Instit. chr. rel. lib. IV. c. XIX. §. 34 — 37), welcher besonders auf die Mißbräuche des Cölibats, der Ehescheidung

u. s. w. Rücksicht nimmt und die Sacraments-Benennung für eine Erfindung des Gregorianischen Zeitalters erklärt.

Wenn es aber irgendwo heißt: 'in verbis simus faciles' etc. so gilt dieß hier. Denn so nachdrücklich auch die meisten protestant. Confessionen und Dogmatiker gegen den Sacraments-Titel protestiren, so eifrig sind sie doch bemühet, die Heiligkeit und den göttlichen Ursprung der Ehe zu vertheidigen. In der Erklärung des VI. Gebots im gr. Katechismus (p. 454—58) sagt Luther unter andern: Sciendum est, hunc ordinem non solum esse honestum, sed necessarium etiam, neque non serio a Deo praeceptum, ut in genere omnes status ac ordines, cum viri, tum mulieres, quicunque ad hunc amplectendum natura sunt appositi, in eo versentur; exceptis nonnullis, licet perpaucis, quos Deus singulari quodam consilio segregavit, ut ad jugum matrimonii minus reperiantur idonei, aut sublimi ac supernaturali gratia ea libertate donavit, quo possint extra hunc ordinem, servata vitae pudicitia, castitatem tueri u. s. w. Aehnliche Aeußerungen und zugleich die Bestimmung, daß die Ehe der kirchlichen Weihe bedürfe, findet man Confess. Helvet. I. a. 29. p. 89—90. C. Helvet. II. a. 27. p. 102. Declarat. Thorun. p. 436—37. u. a. Am ausführlichsten aber beschäftiget sich Mart. Chemnitius Exam. Conc. Trident. P. II. p. 414 seqq. mit diesem Gegenstande und mit der Apologie der Protestanten wider die ihnen gemachten Vorwürfe. Seine Bemerkungen, welche als der Kern der protest. Grundsätze über die Ehe betrachtet werden können, verdienen im Auszuge hier eine Stelle:

Quia igitur praetendunt (Catholici), se matrimonium inter Sacramenta ecclesiae numerare, propter asserendam et illustrandam ejus dignitatem, breviter recitabo praecipua capita de ejus dignitate et sanctitate, quae ex verbo Dei Ecclesiae nostrae et discunt et docent:

1) Fuit conjugium etiam inter gentes, sicut et hodie inter fideles verum constat matrimonium; sed illi politicam tantum constitutionem esse existimant, licet lex naturae monstrans vagos concubitus, stupra et adulteria esse contra naturam, ostendat, quanquam valde obscure et aliquid majus, quam humanum inventum. Ecclesia vero ex verbo Dei discit et intelligit, ipsum Deum esse auctorem conjugii, quod in ipso Paradiso, quando natura humana ante lapsum, sine peccato et miseriis, integra et beata adhuc erat, instituit. Quam institutionem et ejus benedictionem statim post lapsum, et postea post diluvium repetivit et naturae etiam lapsae confirmavit. Genes. IV. et IX. Filius etiam Dei in N. T. primam illam institutionem nec abrogat, nec mutat, sed repetit et confirmat, nec verbis tantum (Matth. XIX), sed praesentia sua et primo miraculo in nuptiis edito (Joann. II.). Postea Apostoli doctrinam illam multis sententiis et concionibus illustrant.

2) Deus non tantum instituit matrimonium, ut homines ipsi conjugali illa conjunctione se consocient, sed sicut Deus primus Paranymphus fuit, qui Evam adduxit ad Adamum et primos conjuges ipse copulavit (Genes. II.): ita Christus affirmat, Deum adhuc hodie esse, qui conjuges legitimo matrimonio conjungit et copulat, quando juxta verbum ipsius conveniunt. Quod Deus, inquit, conjunxit, homo non separet. Et utitur verbo, quod proprie de conjugali conjunctione dicitur. Tob. VII. Genes. XXIV. Prov. X. Sirach. XXVI. Eccl. VII. Malach. II. Levit. XVIII. Gen. VI. Esdr. X. Nehem. XIII. Luc. XVII. Marc. VI.

3) Ex illa divina conjunctione conjugium non est ut reliquae politicae societates, quae sicut mutuo consensu contrahuntur, ita mutuo dissensu rursus dissolvuntur; sed est conjunctio individua et nexus indisso-

P 2

lubilis. Gen. II. XXXIV. 2. Reg. XI. Ps. LXIII. 1 Cor. VII.

4) Scriptura etiam explicat causas, quare Deus societatem illam conjugalem instituerit; Angelorum enim agmina simul condidit, sed certo consilio voluit conservationem et multiplicationem humani generis fieri per propagationem generationis, ut in ea praesentiam, sapientiam et bonitatem ipsius conspiceremus. Et in pia educatione liberorum voluit esse prima ecclesiae plantaria; unde domesticae ecclesiae apud Paulum nominantur. Exercitia etiam fidei, invocationis, caritatis, patientiae et totius denique pietatis, quasi in rudimentis exerceri voluit, in domestica societate, ut inde latius propagaretur. Gen. II. III. Ephes. IV. V. Eccl. IX. Sir. XXVI. 1 Cor. VII.

5) Certum et notum est et hoc ex scriptura, Deum sua benedictione et variis donis gratiae adesse casto et pio conjugio. Quos enim Deus conjungit, illis benedicit. Gen. I. Nec tantum in natura integra benedictio promissa est conjugio, verum etiam naturae lapsae repetita et confirmata est. Gen. IX.

6) Conjugium dulcissima imago est Christi et Ecclesiae, sicut explicationem illam tradit Paulus Ephes. V. Quod enim ex latere dormientis Adae formatur Eva, ut sit os ex ossibus ejus, caro de carne ejus, hoc veteres pie interpretantur, fuisse significationem et praenuntiationem, fore ut filius Dei, quasi relicto Patre descendens de coelis, nostram naturam assumeret, etc. Et rursus ex dormitione h. e. passione et morte Christi nascatur Ecclesia, eductis ex latere ejus Sacramentis, quibus generetur, aedificetur, et Christo fide ita uniatur, ut simus membra ejus et ex ossibus ejus. Quod igitur Adam dixit: hoc nunc os ex ossibus meis, propter hoc relinquet — — — carnem unam, hoc Paulus pronuntiat mysterium magnum esse in Christo et in Ecclesia.

Dulcissima igitur imago redemptionis est in ipso conjugio proposita. Et quae suavior posset pictura esse, quam sancta et grata Deo sint mutua conjugum officia, quam quod Paulus affirmat, virum diligentem uxorem, assimilari Christo diligenti, redimenti et sanctificanti Ecclesiam, et uxorem subjicientem se viro, imitari et exprimere exemplum Ecclesiae subjicientis se Christo?

Bei solchen Zeugnissen und bei einem Blick in die Kirchen-Ordnungen der Protestanten kann man gewiß nicht behaupten, daß diese die Ehe, obgleich sie dieselbe kein Sacrament nennen, gering achten. Mit Recht heißt es daher in Ferd. Walter's Lehrb., des Kirchenrechts. Bonn, 1822. 8. S. 351: „Die Protestanten haben zwar die Eigenschaft der Ehe als eines Sacraments verworfen, ohne sie jedoch zu einem bloß bürgerlichen Verhältniß herabsetzen zu wollen, da sie auch bei ihnen unter gewissen kirchlichen Feierlichkeiten eingegangen wird."

Ganz übereinstimmend damit ist die Theorie und Praxis der orientalisch-griechischen Kirche. Zwar findet man jetzt gewöhnlich unter den sieben Sacramenten dieser Kirche die Ehe mit aufgeführt (wie z. B. in der Conf. fiei von Petr. Mogilas u. a.); aber jeder Kenner der Geschichte weiß, daß die Griechen (und nur diese allein) erst sehr spät sich der abendländischen Kirche in diesem Stücke conformirt haben. Es ist daher nicht richtig, wenn in der neuesten Schrift von H. J. Schmitt: die morgenländische, griechisch-russische Kirche, Mainz 1826. 8. S. 20 gesagt wird: „Es ist merkwürdig und verdient ernste Beherzigung unserer von der katholischen Kirche getrennten Brüder, daß die Lehre von der Sieben-Zahl der von Jesus Christus geordneten Heils-Mittel, weil sie in unserer und in der griechischen Kirche von jeher gelehrt und geglaubt ward, bis in's XVI. Jahrhundert von allen christlichen Religions-Partheyen ist gelehrt und geglaubt worden. Kein Irrlehrer hat sie in den früheren Jahrhunderten angefochten." Der Verfasser beruft sich auf Herrn

v. Stourdza; und allerdings rechnet dieser ohne weiteres, und als ob in seiner Kirche es nie anders gewesen wäre, die Ehe unter die Sacramente der orthodoxen Kirche.

Aber jenes „von jeher" ist nicht einmal in der lat. Kirche, geschweige denn in der griechischen, richtig. Kein einziger Schriftsteller vor dem V. Jahrhundert hat die Ehe ein Sacrament genannt. Augustinus ist der erste; aber es ist bekannt, wie vieldeutig gerade bei ihm das Wort Sacramentum ist: Daß er es insbesondere von der Ehe eben so brauche, wie Chrysostomus u. a. Griechen μυστήριον, nämlich von der mystischen Verbindung, wird ausführlich in Forbesii a Corse Instruct. hist. theol. lib. IX. c. 8 dargethan. Erst im Scholastischen Zeitalter wird die Ehe unter die Sacramente gerechnet, mehr um die heilige Sieben-Zahl voll zu machen, als aus innern Gründen. Das fühlte schon Durandus de S. Port. (Comment. in IV Sent. dist. I. qu. 3. dist. XXVI. qu. 3.), und er gestehet offenherzig: Matrimonium non esse Sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia Sacramenta novae legis, sed esse largo modo sacramentum, id est, sacrae rei signum.

Daß die römische Kirche damit, daß die Griechen sieben Sacramente zählen, eigentlich gar nichts gewinne, ist schon von Thom. Smith de eccl. Gr. statu hodierno p. 78. Walch Einl. in die Rel. Streitigk. außer der Luther. Kirche. Th. V S. 511 u. a. hinlänglich gezeigt worden. Selbst Schmitt muß S. 22 eingestehen: „Von diesen (sieben) Sacramenten werden die Taufe und die Eucharistie für die kräftigsten und vorzüglichsten gehalten." Es sollte noch bemerkt seyn, daß die Griechen bloß zwei (nach andern drei, nämlich Taufe, Abendmahl und Buße, vgl. Metrophan. Critopul. Conf. c. V. p. 72 seqq.) Sacramente als von Gott eingesetzt und zur Seligkeit nothwendig, die übrigen aber nur als heilige Kirchen-Gebräuche annehmen. Dieß ist die Meinung des Pa-

triarchen Jeremias von Konstantinopel, welcher S. 21 als Gegner der Protestanten genannt wird. Seine Erklärung stehet in den Actis scriptisque Theol. Wirtemb. p. 240. Daher urtheilt Stäudlin (Gesch. der Ehe. 1826. 8. S. 481) ganz richtig: „In der griechischen Kirche wurde fortdauernd die Ehe nicht als eigentliches Sacrament betrachtet. Doch wurde ihr der Name eines Geheimnisses nicht verweigert, übrigens wurde sie nicht unter die Mysterien der höheren Würde und Ordnung gerechnet. In dem Orthodoxen Bekenntniß wird sie ehrwürdig genannt." S. Conf. Orthod. p. 183: ὁ τίμιος γάμος, was aus Hebr. XIII, 4. entlehnt ist, und Metrophan. Critop. Conf. c. XII.

Damit soll übrigens nicht geläugnet werden, daß die griechische Kirche den Ehestand in höchsten Ehren halte, und die kirchliche Weihe desselben auf eine sehr ausgezeichnete und würdige Weise begehe. Was Alex. de Stourdza (Considerations etc. 1816. p. 100 — 101) hierüber bemerkt, ist vollkommen gegründet. Ja, wir tragen kein Bedenken, ihm darin beizustimmen, daß die orthodoxe Kirche sich hierbei besonders auszeichne. Er sagt: Or il suffira, de compares les rits orthodoxes, qui accompagnent parmi nous le sacrement du mariage, avec ceux de toutes les autres communions chretiennes, pour être frappé des formes antiques et de la superiorité des usages, que notre eglise à adoptés. L'echange des anneaux et des coupes, l'imposition des couronnes nuptiales, la lecture des évangiles, et celles de divins préceptes de St. Paul, les benedictions patriarchales, que le prêtre addresse aux époux chrétiens, tout est auguste, emblématique, plein du sens le plus profond et le plus religieux. On a commencé par trouver ces formes importunes, et à force de les simplifier avec une audace imprévoyante, on a fini par transformer le sacrement en contrât civil, passé par devant notaire, et sous la garantie du ma-

gistrat. Tel est le terme auquel aboutissent toutes les aberrations des disciplines de la primitive église. Wir werden späterhin auf die Darstellung der griechischen Verlobungs- und Trauungs-Feierlichkeiten zurückkommen. Hier bemerken wir nur noch, was von dem Verf. übergangen ist, und worin die Griechen mit den Protestanten vollkommen übereinstimmen, nämlich: daß sie ihre Ehrfurcht vor der göttlichen Einsetzung des Ehestandes auch dadurch an den Tag legen, daß sie niemand von derselben ausschließen, und den Cölibat für eine Entweihung der heiligen und göttlichen Ordnung halten.

Wenn also auch die neuern Kirchen-Systeme in der Sacraments-Benennung von einander abweichen, so stimmen sie doch in der Würde und Heiligkeit, welche sie der Ehe beilegen, nicht nur unter sich, sondern auch mit der alten Kirche vollkommen überein.

Indeß hat es von jeher nicht an einzelnen Personen und Sekten gefehlet, welche entweder den Ehestand überhaupt haßten und das ehelose Leben empfahlen, oder doch solche Grundsätze vertheidigten, wodurch die Heiligkeit des Ehestandes verletzt wurde. Daß es schon im Judenthume Freunde der Ehelosigkeit gegeben habe und daß man das Nasiräat auch auf die Enthaltung von Weibern ausgedehnt habe (obgleich im A. T. dazu kein Grund vorhanden ist, und selbst die permanenten Nasiräer, welche man als die Vorläufer der Mönche betrachtet, zu keinem Keuschheits-Gelübde verpflichtet waren, vgl. Stäudlin's Gesch. d. Ehe. S. 14), läßt sich aus mehrern Stellen des N. T. vermuthen. Schon Jesus Sirach (K. XXXVI, 24 ff.) schildert die Würde und das Glück des Ehestandes auf eine Art und Weise, daß man leicht einsieht, daß er auf Verächter des Ehestandes Rücksicht nimmt. Noch viel deutlicher aber erhellet dieß aus den Aussprüchen Christi Matth. XIX. und des Ap. Paulus 1 Cor. VII., welche beide Stellen als die wichtigsten des

N. T. in dieser Sache zu betrachten sind. In der ersten Stelle verweiset Christus, der sich hier als theokratischen Gesetzgeber ankündiget, in Ansehung der ihm wegen der Ehe-Scheidung von den Pharisäern vorgelegten Frage, auf die göttliche Einsetzung des Ehestandes (1 Mos. I, 27. K. II, 24), erklärt die Ehe-Scheidung des Mosaischen Gesetzes für eine aus der menschlichen Verdorbenheit herrührende Unvollkommenheit, und gestattet dieselbe bloß in dem Falle der Untreue (*εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* v. 9. vgl. Matth. V, 32: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*). Auf den Einwurf der Jünger V. 10: Stehet die Sache eines Mannes also mit seinem Weibe (welches die richtigste Uebersetzung von: *εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικὸς* ist) so ist's nicht gut, ehelich zu werden, antwortet Jesus: eine solche Enthaltsamkeit von der Ehe sey nicht jedermanns Sache und nur Wenige, welchen es verliehen worden, könnten das wahre Verhältniß richtig beurtheilen und die Foderung selbst (Ehelosigkeit ohne Sünde), leisten (*οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται*). Er giebt nun die Fälle an, welche die Ehelosigkeit rechtfertigen. Sie sind sämmtlich vom natürlichen Zeugungs-Unvermögen (vom Stande eines *εὐνοῦχος*) hergenommen. Die beiden ersten Fälle (angebornes Unvermögen und ausgerottetes oder zerstörtes Zeugungs-Vermögen) sind von selbst als Ehe-Hinderniß deutlich. Bloß beim dritten Falle: *οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* bleibt es zweifelhaft: ob solche gemeint sind, welche, in der Ueberzeugung eine größere Frömmigkeit und Tüchtigkeit für moralisch-religiöse Zwecke zu erlangen, sich selbst entmannen (wie es Origenes, aus Mißverstand dieser Stelle, that, Euseb. hist. eccl. lib. VI, c. 8.), oder welche, aus derselben Absicht, sich zur beständigen Enthaltsamkeit verpflichten und sich das Keuschheits-Gelübde auflegen. Daß das Letztere eigentlich gemeint sey, wird durch den Beisatz: *ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω* sehr

wahrscheinlich, weil die Sache außerdem von selbst deutlich seyn würde.

Wenn der Evangelist unmittelbar darauf (XIX, 13 ff.) berichtet: daß man Kinder (παιδία) zu Jesus brachte, daß er sie segnete und sie des Himmelreichs würdig erklärte (V. 14), so geschieht dieß offenbar nicht bloß in der Absicht, um das Wohlwollen und die Menschenfreundlichkeit Jesu zu zeigen, sondern hauptsächlich, um in diesem Zusammenhange zu lehren, daß der Stifter des neuen Bundes die erste Segnung des alten Bundes (1 Mos. I, 27. 28.) bestätiget, und der Lehre: Kinder sind eine Gabe des Herrn und Leibes-Frucht ist ein Geschenk — nicht widersprochen habe. Dadurch wurde die Heiligkeit des Ehestandes nur noch mehr außer Zweifel gesetzt.

Der Unterricht des Apostels Paulus (1 Cor. VII.) beziehet sich auf die besondern von den Korinthiern ihm vorgelegten Fragen. Diese waren, wie man aus der Antwort ersieht, hauptsächlich folgende: 1.) Ob Beischlaf und Ehe überhaupt erlaubt sey? 2.) Ob die im Ehestande lebenden Personen, der größern Frömmigkeit wegen, sich des Beischlafs enthalten dürfen? 3.) Ob man im Wittwen-Stande wieder heirathen dürfe? 4.) Ob sich ein Christ von seinem heidnischen Gatten scheiden müsse? Schon mehrere Ausleger (z. B. Leutwein apostol. Br. Th. III. S. 127. Heydenreich Comment. in I. Ep. ad Corinth. Vol. I. 1825. 8. p. 409 seqq.) haben bemerkt, daß diese und ähnliche Fragen wahrscheinlich durch die von jüdischen und heidnischen Lehrern verbreiteten Meinungen von der Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens veranlaßt wurden.

Was nun die Antwort des Apostels anbetrifft, so muß man im Allgemeinen Folgendes dabei bemerken: 1.) Er ertheilt keinen Unterricht ex professo, sondern beschränkt sich nur auf die ihm vorgelegten Fragen, welche sich auf besondere Zeit- und Personal-Verhältnisse beziehen.

2.) Er unterscheidet den Befehl und die Anordnung Christi (τὴν ἐπιταγὴν) von seiner Privat-Meinung (λέγω κατὰ συγγνώμην) und will nicht, daß man letztere als eine gesetzliche Vorschrift, sondern nach eigenem Gutbefinden, annehme. 3.) Er sagt Manches, was sich bloß auf seine Individualität beziehet, und was er nur als guten Rath, aber nicht unbedingt Andern empfiehlt. 4.) Seine Rathschläge beziehen sich auch auf die besonderen Zeit-Verhältnisse (V. 29), welche so ungünstig waren, daß der Ehestand als höchst beschwerlich und gefährlich dargestellt werden konnte.

Unter dieser Voraussetzung kann die Empfehlung des Cölibat's (vom geistlichen ist nicht die Rede), welche in mehrern Aeußerungen des Apostels deutlich enthalten ist (z. B. V. 1. 8. 26 u. a.) so auffallend nicht seyn. Er empfiehlt ihn nur mit vielen Einschränkungen und unter besondern Umständen. Daher bemerkt Städlin (Gesch. d. Ehe ꝛc. S. 114) ganz richtig: „Daß dieser Apostel nicht die Ehe überhaupt verwarf, daß er nichts Sündliches in ihr fand, ersieht man schon aus dieser Stelle, aber auch aus 1 Timoth. IV, 1 ff., wo er mit Abscheu von Irrlehrern und Heuchlern redet, welche die Ehe und gewisse Speisen verbieten."

Dennoch haben die Irrlehrer aller Zeiten sich darauf berufen, daß Christus und Paulus nicht nur durch Lehre, sondern auch durch Beispiel das ehelose Leben empfohlen haben*). Unter den Irrlehrern und Sekten, welche den

*) Wenn man sich darauf berief, daß Christus, Johannes der Täufer, und der Apostel (welcher davon den Beinamen ὁ Παρθένιος oder παρθένειος erhalten haben soll) unverheyrathet gewesen, so war dieß zwar richtig — nicht aber der dafür angeführte Grund des Rasiräats. Daß der Ap. Paulus unbeweibt, oder wenigstens Wittwer gewesen, ist zwar aus 1 Cor. VII, 7. 8. wahrscheinlich, aber nicht entschieden und es hat daher von jeher und schon unter den Kirchenvätern Ausleger gegeben, welche ihn unter die Apostolos uxoratos (vgl. J. A. Schmidt de Apostolis uxoratis.

Ehestand verachteten, werden in der alten Kirche vorzugsweise die Ebioniten, Montanisten, Gnostiker und Manichäer genannt. In Ansehung der beiden ersten aber sind die Nachrichten theils unzulänglich, theils widersprechend. Daß die Ebioniten den ehelosen Stand empfohlen haben, um desto reiner und heiliger zu leben, wird zwar behauptet (vgl. Leutwein's Gesch. der Rel. Meinungen des ersten Jahrhunderts Th. I. S. 154.); aber Epiphanius (Haeres. XXX. §. 15. 18. Opp. T. I. p. 139. 142.) sagt das Gegentheil. Nach ihm gestatten sie keine Jungfrauschaft (*παρθενίαν οὐ δεχονται*) und zwingen sogar die Kinder vor der Zeit zur Heyrath (*ἀναγκάζουσι καὶ παρ' ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους, δῆθεν τῶν παρ' αὐτοῖς διδασκάλων*). Auch wird ihnen Leichtsinn in der Ehescheidung vorgeworfen, und daß sie nicht nur eine zweite und dritte, sondern sogar eine siebente Heyrath erlauben (*ἐπιτρέπουσιν ἄχρι καὶ δευτέρου καὶ τρίτου, καὶ ἑβδόμου γάμου*). Also gerade das Gegentheil von den Gnostikern, mit welchen sie auch in andern Punkten in Opposition stehen.

Auch die Montanisten werden mit Unrecht hieher gerechnet. Offenbar hat man ihre Empfehlung der Jungfräulichkeit (virginitatis) und die Mißbilligung der zweiten Ehe, so wie der Verbindung zwischen Christen und Heiden mit einem allgemeinen Ehe-Verbote verwechselt. Ein solches existirte bei ihnen niemals, und konnte es nicht, ohne in Widerspruch mit ihren übrigen Grundsätzen zu gerathen. Die große Strenge der Montanisten, womit sie die Ehe-

---

Edit. 2. Viteb. 1734. 4. p. 81 — 97.) gerechnet haben. Die Worte V. 7: *εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν* können auch von der Enthaltsamkeit verstanden werden. Und wirklich haben auch einige krit. Autoritäten den Zusatz: *ἐν ἐγκρατείᾳ* — wornach also der Apostel bloß wünschet, daß Alle so enthaltsam seyn möchten, wie er selbst. Aus 1 Cor. IX, 5. kann auch für das Gegentheil argumentirt werden. Vgl. Sal. Deyling Observat. sacr. P. III. p. 369.

brecher (wozu sie auch die Bigamisten und die mit andern Religions-Verwandten Verheyratheten rechneten) für immer und ohne Hoffnung der Reception, ausschlossen, beweiset dieß wohl hinlänglich. Auch ist bekannt, wie heftig Tertullianus wider die laxen Grundsätze der Gnostiker, besonders der Marcioniten, eifert. Von Marcion sagt er adv. Marc. lib. I. c. 1: Quis enim tam castrator carnis castor, quam qui nuptias abstulit? u. s. w. Wie könnten also die Montanisten mit den Gnostikern in eine Kategorie gestellt werden!

Daß diese aber erklärte Verächter und Feinde des Ehestandes waren, bestätigen fast alle Zeugnisse der Alten. Wenn nun aber auch nicht alle Partheyen der Gnostiker dieselben theorethischen und praktischen Grundsätze hatten, wie schon von Beausobre, Walch, Neander u. a. gezeigt worden, und wenn gleich viele Beschuldigungen derselben von Irenäus, Clemens Alex., Epiphanius u. a. theils unwahr, theils übertrieben seyn mögen: so lag doch schon in der gänzlichen Loßreißung von der Materie, welche die gnostische Sittenlehre foderte und in der Theorie: daß die Materie (ὕλη) böse und ein Werk des Demiurgos sey, eine Verwerfung des Ehestandes. Clemens von Alexandrien handelt diesen Streitpunkt mit den Gnostikern ausführlich ab in den Stromat. lib. III. vgl. Lib. II. c. 23. p. 371 seqq. Paedag. lib. II. c. 10. Er selbst giebt Strom. III. c. 5. p. 422—24. eine Classification der gnostischen Systeme über diesen Gegenstand: φέρε εἰς δύο διελόντες τάγματα [so lese ich, statt des hier ganz unpassenden πράγματα] ἁπάσας (d. h. gnostische) τὰς αἱρέσεις, ἀποκρινώμεθα αὐτοῖς· ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν, ἢ τὸ ὑπερτόνον ἄγουσαι, ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι. Die erste Classe gestattet völlige Ungebundenheit und Zügellosigkeit und hält jede Art von Wollust für erlaubt. Die zweite Classe verfällt in das entgegen gesetzte Extrem einer übertriebenen Ent-

haltsamkeit und Ascetik. Ueber diese drückt sich Clemens lib. III. c. 6. p. 431 mit folgenden Worten aus: *Τοῖς δὲ εὐφημῶς δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν, εἰς τε τὴν κτίσιν, καὶ τὸν ἅγιον Δημιουργὸν, τὸν παντοκράτορα μόνον Θεὸν, καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιΐαν, μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους, μηδὲ ἐπιχορηγεῖν τῷ θανάτῳ τροφήν.* etc.

Unter die bessern Gnostiker werden die Basilidianer gerechnet, weil sie nicht die Ehe an sich, sondern nur den Mißbrauch derselben zu sinnlichen Zwecken für verdammlich erklärten. Wenigstens wird von einem Schüler oder Sohne des Basilides Isidorus, aus dessen Werke *ἠθικὰ* eine Stelle in Clement. Alex. Strom. III. p. 387 angeführt wird, gerühmt, daß er die Ehe als Mittel zur Unterdrückung der sinnlichen Lust empfohlen habe. Vgl. Neander's genet. Entwickelung der gnost. Systeme. Berlin 1818. S. 60—61. Desto schlimmer aber erscheinen die Anhänger des Syrers Saturninus, die Karpokratianer, welche eine Gemeinschaft der Weiber lehrten, die von Tatianus gestifteten Enkratiten, so wie die Marcioniten, u. a., welche die Befriedigung des Geschlechts-Triebes für ein Versinken in die Materie, das Kinder-Zeugen für eine Sünde und den Ehestand für eine Gottlosigkeit und Erfindung des Teufels erklärten. Man vgl. Iren. adv. haeres. lib. I. c. 25. c. 22. 2. Epiphan. haer. XXIII. 2. Theodor. haeret. fabul. lib. I. c. 3. V. c. 14. u. a.

Was die Grundsätze Marcion's anbetrifft, so haben einige neuere Schriftsteller (Beausobre hist. du Manich. T. II. p. 121. Neanders genet. Entwickel. d. gnost. Systeme. S. 304—306.) diesen von der alten Kirche so hart Angeklagten auch in dieser Hinsicht zu vertheidigen gesucht. In dieser Vertheidigung scheint so viel gegründet, daß Marcion aus übertriebenem ascetischen Eifer so strenge Foderungen machte, und daß er nur den

Vollkommenen seiner Sekte eine gänzliche Enthaltsamkeit zur Bedingung machte. Er duldete auch Verheyrathete unter seiner Sekte und nahm auch solche in dieselbe auf, jedoch nur als Catechumeni, oder solche, welche erst zur höheren gnostischen Vollkommenheit erzogen und der Taufe fähig gemacht werden sollten. Dieß wird auch schon in Münter's kirchl. Alterthümern der Gnostiker, 1790. 8. S. 192, angenommen und richtig bemerkt: „Indeß scheint Marcion selbst nicht immer völlige Ehescheidung von zwei Eheleuten, die zu seiner Gemeine übertraten, sondern vielleicht bloß Enthaltung von der ehelichen Beiwohnung, wie sie bei den Essäern Sitte war, gefodert zu haben. Dieß wird aus einer Stelle Tertullian's wahrscheinlich, der ausdrücklich behauptet, daß Marcion selbst keinem erlaubte in den Ehestand zu treten, aber hinzusetzt, er habe von denen, welche schon verheyrathet waren, gefodert, daß sie: inter se adversus fructum nuptiarum conjurarent." Tertull. adv. Marc. IV. c. 34. Uebrigens leuchtet auch nach dieser mildernden Darstellung von selbst ein, daß die Marcionitische Sekte den natürlichen Zweck des Ehestandes aufhob und ein Institut bildete, welches man nur mit dem Monachismus vergleichen konnte. Daher konnte Tertullianus ganz richtig behaupten: Marcion nuptias abstulit (adv. Marc. I. 1.); oder: Marcion totum concubitum auferens fidelibus (viderint enim Catechumeni ejus!) repudium ante nuptias jubens, cujus sententiam sequitur, Mosis an Christi?

Von denselben Grundsätzen, wie die Gnostiker, ausgehend, zeichneten sich auch die so zahlreich verbreiteten Manichäer durch Verachtung und Verbot des Ehestandes aus. Zwar hat sie Beausobre (Histoire du Manich. T. II. p. 468 seqq.) auf eine ähnliche Art, wie die Gnostiker, zu entschuldigen und die Untadelhaftigkeit ihrer ursprünglichen Absicht bei dieser ascetischen Strenge gegen die Sinnlichkeit zu zeigen gesucht. Es bleibt aber zuletzt doch dasselbe ungünstige Resultat übrig. Am richtig-

sten vergleicht man wohl die Manichäer in diesem Stücke mit den Marcioniten. Nur von den Auserwählten (Electis s. Perfectis) wurde Ehelosigkeit gefodert. Die Zuhörer (Auditores s. Rudes) durften in der Ehe leben; doch ward sie für ein nothwendiges Uebel, das man vorerst noch dulden müsse, erklärt. Der Beischlaf ward zwar erlaubt, jedoch jedem zur Pflicht gemacht, daß der Beischlaf unfruchtbar bleibe, weil die Fortpflanzung des Geschlechts sündlich sey. Daß die Manichäer diese Grundsätze hatten, sagen Epiphanius, Theodoret und Augustinus einstimmig. Die Hauptstellen des Letztern sind de haeres. c. 46. p. 12. 13. Contr. Faustum lib. XXX. c. 6. XXII. c. 30. de moribus Manich. lib. II. c. 18. u. a. Es ist daher vollkommen gegründet, was Mosheim (de rebus Christianor. ante Constant. M. p. 902 wider Beausobre u. a. erinnert: Quicquid viri eruditi, Manichaeorum patroni, moliantur, nunquam ego a me impetravero, ut haec Augustinum injuriose mentitum esse censeam, maxime cum ei non modo scriptores alii, verum etiam primaria Sectae dogmata suffragentur.

Der den Manichäern gewöhnlich beigezählte Aegyptier Hierax lehrte, daß die Ehe zwar im A. T. erlaubt, im N. T. aber verboten und nur zur Verhütung größerer Uebel zu dulden sey. Vgl. Epiphan. Haeres. LXVII. Opp. T. I. p. 711. Er fügt hinzu, daß er nur Unverheyrathete und Enthaltsame in seine Gesellschaft aufgenommen habe. *Οὐδεὶς δὲ μετ' αὐτῶν συνάγεται, ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος, ἢ μονάζων, ἢ ἐγκρατὴς, ἢ χήρα.*

Wenn man die Geschichte dieser und ähnlicher Verirrungen, wovon die alte Kirchengeschichte so reich ist, aufmerksamer betrachtet, so sieht man sich zu einer doppelten Bemerkung veranlaßt: 1.) Diese Grundsätze und Einrichtungen der Häretiker sind keine isolirten Erscheinungen, sondern stehen mit Geist, Denkart und Sitten jener Zeit

in enger Verbindung. Durch die Essäer und Therapeuten, durch die Pythagoräer, ja selbst durch die Platoniker, waren Ideen über das beschauliche Leben, über Seelen-Reinigung, Enthaltsamkeit, Jungfräulichkeit u. s. w., verbreitet, welche im Christenthume um so leichter Wurzel fassen mußten, da dieses sich als eine Religion des Uebersinnlichen und als ein Kampf des Geistes wider das Fleisch ankündigte. Die Apologeten jener Häretiker haben daher nicht Unrecht, wenn sie behaupten, daß die meisten derselben von einer lobenswerthen Absicht bei ihrem ascetischen Eifer geleitet worden, und unter den rechtgläubigen Christen selbst Stoff genug zu ihrem Enkratismus fanden. Den besten Beweis dafür liefert der Manichäer Faustus, welcher sich ausdrücklich darauf berufet, daß ja auch die berühmtesten Lehrer der katholischen Kirche durch ihre dringende Empfehlung der Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit die Veranlassung zu diesem Rigorismus gegeben hätten. Man vgl. Augustin. contr. Faustum. libr. XXX. c. 4. Schon der Apologet Athenagoras (im II. Jahrh.) sagt in der Legat. pr. Christ. c. 28.: *Εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καταγηράσκοντα ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ Θεῷ.* Auch Tertullianus redet häufig von der Neigung der Christen zur Ehelosigkeit (als Beförderung der Frömmigkeit) und Enthaltsamkeit. Tert. de cultu foemin. lib. II. c. 11: Non enim et multi ita faciunt, et se spadonatui*) obsignant propter regnum Dei, tam

---

*) Der Ausdruck: Spadonatus, stehet offenbar für coelibatus und bezeichnet den Stand eines Menschen, welcher sich, er mag in oder außer der Ehe leben, des Beischlafs enthält. In der Schrift de monogamia c. 3. braucht Tertull. das Wort Spado sogar von Christus. Er sagt: Ipso Domino spadonibus aperiente regna coelorum, ut et ipso spadone; ad quem spectans et Apostolus, propterea et ipse castratus, continentiam mavult.

fortem et utique permissam voluptatem sponte ponentes? Derselbe de velundis virgin. c. 3 sagt: Quid enim si incontinentes dicant se a continentibus scandalizari, continentia revocanda est? Doch es bedarf eigentlich keiner besonderen Zeugnisse für eine Sache, welche in der ganzen alten Kirche außer allen Zweifel ist.

2.) Bei der so entschiednen Vorliebe für das ehelose Leben und bei den unendlichen Lobpreisungen der Jungfrauschaft, welche uns fast aus allen Schriften der orientalischen und occidentalischen Kirchenväter entgegen tönen, muß man es in der That als ein glückliches Ereigniß ansehen, daß die häretischen Excentricitäten die Lehrer der Kirche zur Besinnung brachten und vor ähnlichen Abwegen bewahrten. Es mußte ihnen deutlich werden, daß solche Grundsätze die christliche Religions-Gesellschaft zur Auflösung führen, und mit den Lehren des alten und neuen Bundes in Widerspruch stehen. Schon die apostolischen Väter, besonders Hermas und Ignatius, welche doch Enthaltsamkeit und Keuschheit so sehr empfahlen, erkannten die Nothwendigkeit der Ehe und gaben gute Vorschriften für christliche Ehegatten. Man vgl. Hermae Pastor. P. II. mandat. 4. 8. 12. u. a. Ignatius Epist. ad Polycarp. p. 208 giebt die schöne Regel: *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμούσαις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κυρίον, καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν· πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γενέσθω.* Es ist diese Stelle zugleich das älteste Zeugniß von der kirchlichen Aufsicht und Sanction, worunter die Ehe gestellt wird.

Die Apostolischen Kirchen-Ordnungen nehmen schon, obgleich ohne sie zu nennen, auf solche Ketzereien Rücksicht und machen es selbst den Geistlichen, was merkwürdig genug ist, zur Pflicht, sich dem Ehestande nicht zu entzie-

ben. Can. Apost. c. 5 (al. 6.) heißt es: Ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω. Nach Rößler's Bibl. der K. Väter. Th. IV. S. 231. soll sich die προφασις εὐλαβειας (Vorwand der Religion) auf solche Weiber beziehen, welche keine Christinnen waren. Dennoch dürfte die Erklärung, nach welcher die Ehe getrennt wird, unter dem Vorwande, daß dieß eine Beförderung der Frömmigkeit sey, den Vorzug verdienen. Sie wird bestätiget durch Can. 50 (al. 51.), wo verordnet wird: Εἴ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διακονος, ἢ ὅλως τοῦ καταλογου τοῦ ἱερατικου, γαμῶν, καὶ κρεῶν, καὶ οἴνου, οὐ δι' ἄσκησιν, ἄλλα διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος, ὅτι πάντα καλὰ λίαν, καὶ ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἀνθρώπον, ἄλλα βλασφημων διαβάλλει καὶ δημιουργίαν, ἢ διορθουσθω, ἢ καθαιρείσθω, καὶ τῆς ἐκκλησίας καταβάλλεσθω. Ὡσαύτως καὶ λαϊκος.

Von demselben Grundsatze, daß man die Ehe als eine göttliche Ordnung ehren und heilig halten müsse, gingen auch die meisten Kirchenväter aus. Fast alle erklärten zwar die Enthaltsamkeit und Keuschheit für eine unentbehrliche Tugend und die Jungfrauschaft für eine große Vollkommenheit; aber sie lehrten auch, daß ein ächt-christlicher Ehestand das beste Beförderungs-Mittel der Keuschheit sey, und daß es auch christlichen Ehegatten vergönnt sey, sich das Verdienst und die Crone der Jungfräulichkeit zu erwerben. Selbst die eifrigsten Vertheidiger der so genannten Mönchs-Vollkommenheit (μοναχικὴ τελειώσις), deren die alte Kirche so viele hatte, mußten zugeben, daß es nicht der Wille Gottes oder Christi seyn könne, daß die ganze Christenheit eine Enkratiten-Anstalt werde! Die schon erwähnte Handlung des Origenes ward nicht nur von diesem selbst späterhin, sondern auch von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen und späteren Generationen

öffentlich gemißbilliget. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß sich die Verordnungen Canon. Apostol. can. XXI. XXII. XXIII. auf die Geschichte des Origenes beziehen. Besonders ist der Gesichtspunkt can. XXI: Ὁ ἀκρωτηριασας ἑαυτον, μη γινεσθω κληρικος. Αυτοφονευτης γαρ ἐστιν ἑαυτου, και της του Θεου δημιουργιας ἐχθρος — von Wichtigkeit. Es wird genug seyn, die Meinungen einiger der berühmtesten Kirchenväter zu berühren.

Die schon erwähnten Bestreiter der Gnostiker, Tertullianus und Clemens von Alexandrien, erklären es für einen Frevel, wenn man den von Gott und Christus eingesetzten und geheiligten Ehestand verachtet. Letzterer zeigt Stromat. lib. III. ausführlich, daß und wie man auch im Ehestande keusch und gottgefällig leben könne (vgl. bes. c. IX. p. 452 seqq.) und sagt Stromat. lib. II. c. 23. p. 378: Καθαρον οὐν τον γαμον, ὥσπερ τι ἱερον ἀγαλμα, των μιαινοντων φυλακτεον. Damit ist zu vergleichen, was im Paedag. lib. II. c. 10. besonders p. 473. (Opp. T. I.) gelehrt wird.

Nach Lactantius (Institut. divin. lib. VI. c. 23) ist eine gesetzmäßige Ehe das beste Mittel gegen Wollust und Unkeuschheit. Cum excogitavisset Deus duorum sexuum rationem, attribuit iis, ut se invicem appeterent, et conjunctione gauderent — — —. Quisquis affectus illos fraenare non potest, cohibeat eos intra praescriptum legitimi tori: ut et illud, quod avide expetit, consequatur, et tamen in peccatum non incidat. Nam quid sibi homines perditi volunt? Nempe honesta opera voluptas sequitur; si ipsam per se appetunt, justa et legitima frui licet. — — — Oportet ergo sibi quemque praeponere [proponere], duorum sexuum conjunctionem generandi causa datam esse viventibus eamque legem his affectibus positam, ut successionem parent etc.

Auch Cyrillus von Jerusalem und Chryso-

stomus sind feurige Lobredner der jungfräulichen Keuschheit und Enthaltsamkeit. Doch ermahnen sie ausdrücklich, daß man die in der gesetzmäßigen Ehe Lebenden und den Ehestand selbst nicht verachten dürfe. Cyrilli Hierosol. Cateches. IV. §. 23—26. Merkwürdig ist, daß Chrysostomus (Homil. in Matth. VII. in ep. ad Ephes. XX. adv. vitae monast. impugnatores u. a.), obgleich er die Ehe als eine Folge der aus der Erbsünde entstandenen Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechts darstellt, sie dennoch nicht verderblich und für Tugend und Seligkeit nachtheilig hält. Er macht besonders darauf aufmerksam, daß man die Verbindung zwischen Mann und Weib als das vollkommenste Band irdischer Vollkommenheit und als das Vorbild himmlischer Reinheit ansehen müsse.

Dagegen sind Ambrosius und Hieronymus so eifrige Lobredner der Ehelosigkeit, daß nur wenig daran fehlet; daß sie die Ehe geradezu für sündlich erklären. Sie beschreiben dieselbe als ein vom Sündenfalle herstammendes Uebel, welches Gott und die Kirche zwar zulassen und gestatten, aber nicht vorschreiben. Die keusche Ehelosigkeit aber wird von beiden geboten. Die Ehe lobt Hieronymus bloß aus dem Grunde, weil Mönche und Nonnen durch sie erzeugt und gebildet würden. Die Ehelosigkeit ist, nach ihm, in den jetzigen Zeiten desto mehr zu empfehlen, da es bei dem bald bevorstehenden Welt-Ende keiner Vermehrung des Menschen-Geschlechts weiter bedarf. Man vgl. Ambros. de virgin. ad Marcell.; de virginitate; Sermo de virginitate perpetua Mariae. etc. Opp. T. IV. ed. Par. 1614. f. p. 415—97. Hieronym. adv. Jovin. T. II. p. 293. p. 305. Epist. 128. Vgl. Stäudlin's Gesch. der Ehe. S. 295—298. Indeß darf doch nicht unbemerkt bleiben, daß Hieronymus nur zuweilen und in ascetischer Leidenschaftlichkeit zu solchen Excentricitäten getrieben wurde. Er vertheidiget gegen den christlichen Epicuräer Jovinianus die Jungfrauschaft, und läßt sich dabei zu manchen Uebertreibun-

gen hinreißen, z. B.: Si bonum est, mulierem non tangere, malum est ergo tangere etc. Aber seine beste Apologie stehet adv. Jovin. lib. I. c. 1. Hier sagt er ja ausdrücklich: „Wir sind der Lehre Marcion's oder des Manichäus nicht zugethan, daß wir die Ehe verdammten, noch in den Betrug Tatian's, des Hauptes der Enkratiten, verwickelt, daß wir jeden Beischlaf für schimpflich hielten, so wie er nicht allein die Ehe, sondern auch die von Gott geschaffene Speise für Dinge, welche durch den Gebrauch verdammlich würden, angesehen hat. —— Wir wissen wohl, was geschrieben stehet Hebr. XIII, 4: daß die Ehe ein ehrlicher Stand und das Ehebette an sich nichts Unreines sey. Wir wissen, was im Anfange der Spruch war: Seyd fruchtbar und mehret Euch, und erfüllet die Erde. Wir lassen den Ehestand gelten, jedoch so, daß wir ihn dem jungfräulichen vorziehen."

Daß Augustinus die überspannten Behauptungen des Hieronymus bestritten habe, möchten wir nicht mit Stäudlin (l. c. S. 298) behaupten. Er stimmt vielmehr in der Hauptsache mit ihm ganz überein, daß die keusche Ehelosigkeit vor der seit dem Sünden-Falle verdorbenen Ehe den Vorzug verdiene. Er erklärt die Pflichten der Ehe für menschlich; die des Cölibats aber für englisch oder himmlisch. Ja, er kann sogar den Wunsch nicht unterdrücken, daß die Einführung der allgemeinen Ehelosigkeit das Welt-Ende herbeiführen möchte. Augustin. de bono conj. T. VI. p. 238 seqq. de nupt. et concup. T. X. p. 187. 224. u. a. Aber er vertheidiget, wie Hieronymus, und noch eifriger, den Ehestand und protestirt feierlich dagegen, wenn man denselben sündlich nennen wollte. Ueber seine Schrift: de nuptiis et concupiscentia macht er selbst Revis. lib. II. c. 53 die Bemerkung: „Zwei Bücher habe ich an Comes Valerius geschrieben, da ich hörte, daß ihm die Pelagianer ich weiß nicht was von uns berichtet haben, als wenn wir den

Ehestand verdammten, indem wir die Erbsünde behaupteten. Wir vertheidigen nämlich die Rechtmässigkeit des Ehestandes, damit man nicht meine, als wenn die Lust des Fleisches und das Gesetz in unsern Gliedern ihm zum Vorwurfe gereichte, da sich die eheliche Keuschheit dieses Uebels zur Fortpflanzung der Kinder mit Recht bedient." In dieser Schrift, so wie in der wider den Pelagianer Julianus, und der frühern von den Vortheilen des Ehestandes und von der Heiligkeit der Jungfrauschaft (de bono conjugali contra Jovinianum; de sancta virginitate vgl. Revis. lib. II. c. 22. 23.) sucht er seine Meinung von den Vorzügen der Jungfrauschaft mit der Empfehlung des Ehestandes in Harmonie zu bringen und sich wider die ihm gemachten Vorwürfe zu vertheidigen. In der Schrift de bono conj. kommen viele schöne Stellen über die Vorzüge, Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe vor. Es heißt c. 7: Usque adeo foedus illud initum nuptiale cujusdam Sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat, quandoquidem vivente viro, a quo relicta est, moechatur, si alteri nupserit, et ille hujus mali causa est, qui reliquit. Miror autem si quemadmodum licet dimittere adulteram uxorem, ita liceat, ea dimissa, alteram ducere etc.

Obgleich die hier und anderwärts gebrauchte Benennung Sacramentum nicht in der spätern dogmatischen Bedeutung genommen wird, so ist es doch hier schon von Wichtigkeit, daß die Ehe als eine heilige und ehrenwerthe Sache (honorabiles ergo nuptiae, wie es c. 8. heißt) vorgestellt wird. Und diese Ansicht ist auch in den spätern Jahrhunderten die herrschende geblieben. Ja, es ist gewiß höchst merkwürdig, daß gerade in der Periode des Mittel-Alters, wo Cölibat und Mönchsthum den höchsten Gipfel erreicht hatten, dennoch die Ehe förmlich in den Rang eines Sacraments erhoben und mit einer feierlichen liturgischen Ausstattung versehen wurde. Auf

jeden Fall bleibt es wahr, daß die Ehe in der christlichen Kirche zu allen Zeiten als eine heilige Handlung und göttliche Ordnung angesehen wurde, und daß man, ungeachtet der Verirrungen einzelner Sekten und der überspannten Ideen einzelner Lehrer und Zeitalter, immer wieder zu einer gerechten und der h. Schrift angemessenen Würdigung dieser Anstalt zurückkehrte.

II.

Ursprung und Bedeutung der christlichen Ehe-Gesetze.

So wahrscheinlich auch die Ableitung der christlichen Ehe-Gesetze aus den Mosaischen auf den ersten Blick scheinet, und so unläugbar auch das Daseyn Mosaischer Verordnungen in unserm kanonischen Rechte, in dem katholischen nicht weniger, als in den protestantischen ist, so kann doch diese Meinung nicht als die richtige angenommen werden. Wenigstens findet man in der alten Kirche weit häufiger Beziehungen auf das Römische, als auf das Mosaische, Ehe-Recht, und vom VI. und VII. Jahrhundert an, erhält letzteres eine Art von Uebergewicht über ersteres. Es ist vollkommen richtig, wenn Stäudlin (Gesch. der Ehe ꝛc. S. 288) bemerkt: „Auffallend ist es, daß man bei den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte sehr wenig darüber antrifft, ob die Christen die Mosaischen Ehe-Verbote angenommen und befolgt haben. Nicht einmal da, wo man es am ersten erwarten sollte, namentlich in Predigten und Commentaren über die dahin gehörigen Stellen des Pentateuchs, erklären sie sich darüber. Die Apologeten begnügen sich, die Beschuldigungen der Blut-Schande von den Christen abzuwälzen, ohne die sie betreffenden, unter ihnen gültigen Gesetze genauer anzugeben. Wahrscheinlich haben sich die Christen hierin im Ganzen nach den bestehenden römischen Ehe-

Gesetzen gerichtet, welche sehr weise und in der Hauptsache mit den Mosaischen übereinstimmend waren. Jene waren ihnen auch deutlicher, als die Mosaischen, welche wirklich schwer zu erklären sind. Diese wurden jedoch nicht von ihnen verworfen."

Was hier von den Ehe-Verboten gesagt wird, gilt von den Ehe-Gesetzen überhaupt. Es liegt auch gar nichts Auffallendes darin, so bald man sich nur in die wahre Lage der Sache versetzt und die Verhältnisse erwäget, unter welchen das Christenthum in die Welt eintrat. Es kommen hierbei hauptsächlich folgende Punkte in Betrachtung: 1.) Die Befolgung der jüdischen Ehe-Gesetze und Gebräuche konnte anfangs doch nur bei den Juden-Christen vorausgesetzt werden. Für die weit zahlreichern Heiden-Christen konnten nur die römischen Gesetze, welche damals fast allgemeine Gültigkeit hatten, angewendet werden. Man muß daher eine gemischte Gesetzgebung hier annehmen, wie auch schon Seldenus in der gelehrten Schrift de uxore Ebraea. lib. II. c. 24. Seine Worte sind: Postquam tam a Gentilibus aliquot, quam a Judaeis Christianismus receptus est, utrorumque mores, ut ipsi, invicem sunt comisti, partim mores ritusque Judaici, partim Paganici, quotquot cultui christiano non omnino refragarentur, ut in aliis, sic in re matrimoniali, variatim admissi. — — —. Jure Romano fere passim usae fuere gentes, in quibus Christiani sunt reperti. 2.) Aber selbst bei den Juden-Christen muß man eine Modification des Ehe-Rechts nach römischen Gesetzen annehmen. Denn, wenn es gleich Thatsache ist, daß die Polygamie im Zeitalter Christi fast ganz außer Gebrauch gekommen war, so gab es doch kein Gesetz, wodurch dieselbe aufgehoben wurde. Ja, es ist von jeher bezweifelt worden: ob die Polygamie im N. T. verboten und die Monogamie geboten sey. Daß letztere von Christus und Paulus vorausgesetzt und empfohlen werde, wird zwar angenommen, darin aber noch kein

Verbot der Polygamie gefunden. S. Pertschen's Kirchen-Hist. des ersten Jahrh. S. 564. Stäudlin's Gesch. d. Ehe. S. 100. 114 u. a.*).

Dagegen war in der römischen Gesetzgebung die Polygamie streng verboten. Dig. lib. I. 13. l. 2. de his, qui notantur infamia. Im Cod. lib. V. tit. 5. de incestis et inutil. nuptiis heißt es: Neminem, qui sub ditione sit Romani nominis, binas uxores habere posse, vulgo patet; cum etiam in Edicto Praetoris hujusmodi viri infamia notati sint; quam rem competens judex inultam esse non patietur. Julius Cäsar wollte die Polygamie einführen; der Vorschlag aber fand allgemeinen Widerspruch. Auch das vom christlichen Kaiser Valentinianus I. erlassene Edikt, wodurch jedem zwei rechtmäßige Weiber zugleich zu haben erlaubt wurde (Sacrat. hist. eccles. lib. IV. c. 26 (al. 27.)) ward weder in die Gesetz-Sammlung aufgenommen, noch auf die Dauer vollzogen. Es war nur gegeben, um die Bigamie des Kaisers für gesetzmäßig zu erklären. Nach Aul. Gellius Noct. Att. lib. XV. c. 10. war die Polygamie unter den

---

*) Unter den vielen Streitigkeiten über diesen Punkt zeichnete sich besonders die im J. 1712 durch S. F. Willenberg's Dissert. de finibus Polygamiae und die dadurch veranlaßten Streitschriften erregte aus. Der Vf. behauptete, daß die Polygamie zwar keinesweges zu empfehlen und einzuführen, aber doch weder in den natürlichen noch göttlichen Gesetzen verboten sey. Unter den Gegnern zeichneten sich besonders Weickmann, Schelwig u. Wernsdorff aus. Die exegetischen Gründe, womit sie das biblische Gesetz der Monogamie vertheidigen, haben wenig Gewicht und laufen auf eine Logomachie hinaus. Bellarmin (de sacr. Matrim. lib. I. c. 10. Opp. T. III. p. 1333 seqq.) tadelt Luthern sehr heftig, daß er die Polygamie für nicht verboten gehalten; aber seine Gründe laufen alle auf ein Postulat hinaus, um den Tridentinischen Beschluß: Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum, Anathema sit — aufrecht zu erhalten. Die Exempel des A. T. werden als Indulgenzen angesehen.

Griechen erlaubt; aber dieß war nicht allgemein der Fall und schon Bellarmin (de sacram. matrim. I. c. 10. p. 1388) führt an, daß Aristoteles die Monogamie zur Pflicht gemacht habe.

3.) Die ältesten Kirchenväter bezeugen, daß sich die Christen nicht nur nach den römischen Ehe-Gesetzen überhaupt, sondern auch nach den Hochzeit-Gebräuchen richteten. Dahin gehören Tertull. apolog. c. 6. de idolol. c. 16. de corona mil. c. 13. de pudic. c. 4. Optat. Ambros. epist. XXIV. ep. LXX. Milev. de schism. Donat. l. 16. Clem. Alex. Paedag. lib. III. c. 11. August. Epist. 234. de fide et oper. c. 19. de civit. Dei. lib. 15. c. 16. u. a. Ja, selbst diejenigen, welche, wie Tertullianus, Ambrosius u. a., wider die Ehegesetze und Gebräuche der Römer eiferten, beweisen nicht nur die Befolgung derselben von den Christen ihrer Zeit, sondern tadeln eigentlich auch nur das daran, daß man diesen heidnischen Einrichtungen keine christliche Weihe geben wolle.

Was hätte auch den Kirchenvätern willkommener seyn können, als das römische Ehe-Recht, welches die Polygamie schlechthin und unter Androhung bürgerlicher Ehrlosigkeit verbot! Wie erfreulich mußte dieß für alle Lehrer seyn, welche selbst die Bigamia successiva für sündlich erklärten! Es ist aber Thatsache, daß nicht bloß die strengen Novatianer und Montanisten (wie aus Tertullian's Schrift de Monogamia zu ersehen ist) die zweite Heirath für unerlaubt und Ehebruch erklärten; sondern daß auch mehrere Kirchen-Versammlungen die *δευτέρους γάμους* verwarfen und die *διγάμους* mit Kirchen-Buße belegten. Concil. Nic. c. 8. Ancyran. c. 19. Laodicen. c. 1. Neocaesar. c. 3. Ja, die letzte Synode hat sogar einen besondern Kanon, wodurch den Geistlichen die Theilnahme an einer bigamischen Hochzeit untersagt wird. Er heißt: *Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων μὴ ἑστιᾶσθαι· ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ διγάμου, τις ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιά-*

σεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις? Daß die priesterliche Einsegnung einer solchen Ehe verboten war, ist in dieser Verordnung vorausgesetzt. In den Constit. Apost. lib. III. c. 2. wird die Bigamie der Hurerei und dem Ehebruche gleichgesetzt. Vgl. Athenag. legat. p. 14. Theophil. Ant. ad Autol. lib. III. Iren. adv. haer. lib. III. c. 19 u. a.

Von dieser Strenge wurde zwar in spätern Zeiten nachgelassen; aber in Ansehung der Geistlichen ward immer auf die Regel gehalten: Bigamus ne ordinetur. Vgl. Tertull. de monog. c. 11. ad uxor. lib. I. c. 7. de poenit. c. 9. Origen. Homil. XVII. in Luc. Ambros. de offic. lib. I. c. 50. Hieronym. ep. II. XI. LXXXIII. u. a. In der orient.-griechischen Kirche bestehet dieses Gesetz noch jetzt, und in der römischen Kirche ist es durch die Einführung des Cölibats nicht aufgehoben (vgl. Innocent. ep. II. c. 5. ep. XXIII. c. 6.), sondern überflüssig gemacht worden.

Auch die Schwierigkeiten, welche das römische Recht in Ansehung der Ehe-Scheidung (divortium) machte, mußten der christlichen Kirche weit eher gefallen, als die Leichtigkeit, womit nach der jüdischen Verfassung jede Ehe getrennt werden konnte, *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, wie es Matth. XIX, 3. heißt. Nun ist zwar nicht ungegründet, daß nach der spätern römischen Rechtsverfassung das divortium gar sehr erleichtert wurde. Daher sagt F. Walter in seinem schätzbaren Lehrbuche des Kirchenrechts, S. 398: „Bei den Römern war bekanntlich die Freiheit der Scheidung sehr ausgedehnt; doch gehört dieß nicht hieher, weil die Kirche sich hierin von dem weltlichen Recht durchaus entfernt gehalten hat.“ Allein in den frühern Zeiten war dieß anders, und die Fälle, in welchen die Trennung der Ehe erlaubt war, werden in den XII Tafeln und nachfolgenden Gesetzen sehr genau angegeben. Es wird als etwas Merkwürdiges angeführt,

daß sich Carvilius Rupa im J. 234 v. Chr. von seiner Frau, wegen Unfruchtbarkeit, scheiden ließ. Auch herrschte späterhin niemals eine solche Willkühr und Laxität, wie bei den Juden. Die Christen konnten daher um so eher auf die römische Strenge verweisen, da sie so gut zur Rechtfertigung der christlichen Scheidungs-Verbote Matth. V, 31 ff. XIX, 7 ff. Luk. XVI, 18. u. a. dienen konnte.

Aber schon der Begriff selbst, welchen das römische Recht von der Ehe aufstellet, harmonirt mit dem christlichen vollkommen. Ja, das Jus canonicum hat die in Justinian's Gesetz-Sammlung enthaltenen beiden Definitionen geradezu aufgenommen. Die erste stehet in den Institut. lib. I. tit. IX. de patr. potest. und heißt: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens. Die zweite wird in den Digest. lib. XX. de rit. nupt. tit. 2. mit folgenden Worten gegeben: Nuptiae sunt conjunctio maris et foeminae, et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio. Man sollte in der That glauben, daß diese Bestimmungen nach den Ansichten des Christenthums gefaßt wären. Wie hätte also die Kirche eine so harmonische Theorie verwerfen können! Aber noch übereinstimmender und beinahe in biblischen Ausdrücken faßt das altgermanische Recht den Begriff der Ehe auf. Von den Ehen der Germanen sagt Tacitus de morib. German. c. 19: Melius quidem adhuc eae civitates, in quibus tantum virgines nubunt, et cum spe votoque uxoris semel transigitur. Sic unum accipiunt maritum, quomodo unum corpus, unamque vitam, ne ulla cogitatio ultra, ne longior cupiditas, ne tanquam maritum, sed tanquam matrimonium ament. Offenbar schwebt hier, wie es in F. Walter's Lehrb. d. K. Rechs S. 351 heißt, die Idee des Ehepaars als einer moralischen Person vor, an welche Mann und Weib beide ihre Persönlichkeit hingegeben haben.

Die Kirche hat also, indem sie die römische und altgermanische Ansicht sich aneignete, sich von einer zwiefachen Einseitigkeit, womit man in ältern und neuern Zeiten den Begriff und Zweck der Ehe auffaßte, frei erhalten. Die erste bestehet darin, daß man die Absicht Kinder zu erzeugen für den Hauptzweck der Ehe erklärte. Schon Clemens Alexandr. Stromat. lib. II. c. 23. (Opp. T. II. p. 370 ed. ed. Oberth.) definirt: γάμος μὲν οὖν ἐστι συνόδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ πρώτη κατὰ νόμον, ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορᾷ. Und diesen Begriff haben Viele angenommen: primus matrimonii finis est prolis procreatio et educatio. Wenn man aber in dem Gebote 1 Mos. I, 28: seyd fruchtbar und mehret Euch u. s. w., eine Bestätigung hiervon fand, so hätte man die andern Stellen, wie 1 Mos. II, 18 u. a., welche von dem mutuo adjutorio handeln, nicht übersehen sollen. Zwar suchten Manche Beides zu verbinden und definirten daher: Conjugium est a Deo instituta unius maris et unius foeminae legitime consentientium in una carne conjunctio ad mutuum adjutorium et sobolis procreationem. Aber auch hier fehlet noch die höhere und mystische Ansicht, welche dem N. T., besonders Matth. XIX, 8 ff. Ephes. V, 22 — 32 u. a. zum Grunde liegt. Dieß fühlten manche Dogmatiker und waren daher bemüht, den Begriff umfassender darzustellen. Von dieser Art ist die Definition, womit Joh. Gerhard seine gründliche Abhandlung (Loc. Theol. T. XV. u. XVI.), wovon Stäudlin (Gesch. d. Ehe. S. 398 — 405.) einen vollständigen Auszug gegeben, T. XVI. p. 282. beschließt: Conjugium est unius maris et unius foeminae per legitimum, plenum ac justum consensum, in carnem unam divinitus instituta conjunctio, tum, ut sobolis procreatione genus humanum propagetur, tum, ut familiaris societas et mutuum adjutorium in rebus tam divinis quam humanis paretur, tum, ut Christi et ecclesiae conjunctio praefiguretur, ad quos fines post lapsum vitatio scor-

tationis accessit. Auf jeden Fall ist diese Definition biblisch und kirchlich.

Die zweite Einseitigkeit war: daß man die Ehe als eine bloß bürgerliche Einrichtung und aus dem Gesichtspunkte eines Vertrags oder Contrakts betrachtete. Schon Buddeus (Instit. Th. dogmat. p. 1770) erinnert gegen diese Ansicht: Sed negotium, quod lege quadam divina, speciatim illud determinante et formam ei praescribente, adeoque immediate dirigitur, non potest pro mere civili haberi. Leges porro istae, quae institutum aliquod divinum supponunt, cum apud reliquas gentes fere oblitteratae sint, et apud eos tantum, quae sacri codicis divinam auctoritatem agnoscunt, Judaeos scilicet, qua vetus Testamentum, qua novum tantum Christianos, qui ecclesiam constituunt, observentur: nihil obstat, quo minus hoc intuitu matrimonium negotium ecclesiasticum dicatur. Certe ecclesiae plurimum interest, ut matrimonia rite et secundum legum divinarum praescriptum ineantur; unde et veterem ecclesiam chr. diligenter eorum rationem habuisse constat. Quod tamen non aliter est capiendum, quam, ut salva et intemerata maneat suprema imperantium summorum potestas: qua, ut externa quaevis ecclesiae, ita et civium omnium matrimonia, sed secundum normam a Deo praescriptam, dirigere possunt.

In den neuern Zeiten hat besonders Rousseau's Schrift du contrât social der Vertrags-Theorie großen Beifall verschafft und in Frankreich dahin gewirkt, daß in der Revolutions-Periode die Kirche von aller Theilnahme und Mitwirkung an der ehelichen Verbindung ausgeschlossen wurde. Aber auch in andern Ländern und namentlich in Teutschland hat diese Theorie noch jetzt viele Freunde. Es ist aber ein Wort zu seiner Zeit, welches der gelehrte und geistreiche Jurist Ferd. Walter in seinem Lehrb. des Kirchenrechts, Bonn 1822. S. 349 ff.

wider diese einseitige Theorie redet. Es heißt hier ganz richtig: „Der Begriff der Ehe hat in den sogenannten naturrechtlichen Untersuchungen der neueren Zeit ein ähnliches Schicksal, wie der Begriff des Staates, erfahren, welches aus einer gewissen Analogie ihres Wesens hervorging, da beide ein organisches, durch die sittliche Natur des Menschen gebotenes, zu dem geistigen Leben und Fortschreiten der Menschheit unentbehrliches Verhältniß sind. Als man nun das Geheimniß des Staats-Vereins in die nüchterne und unwahre Theorie des bürgerlichen Vertrages auflöste, so wurde die Ehe ebenfalls unter den Gesichtspunkt einer Obligation herabgezogen, wofür man nun freilich, um sich consequent zu bleiben, einen bestimmten Zweck und gewisse Leistungen aufsuchen mußte. Einige fanden diese in dem Geschlechts-Verhältnisse als solchem; andere in der Absicht Kinder zu erzeugen; noch andere in der gegenseitigen Unterstützung. Es ist aber anerkannt, daß das römische Recht, worauf man sich hiefür berief, von der Ehe nirgends unter dem Begriff eines Contracts handelt (Hugo's civilist. Magazin B. I. S. 200.). Der Irrthum entstand vielmehr aus einer Täuschung, indem man dasjenige, was auf die Eingehung der Ehe wahr ist, mit dem fortlaufenden ehelichen Verhältnisse verwechselte. Jene kommt allerdings in der Form eines Vertrags vor, weil die innere Uebereinstimmung sich in einem äußern Zeichen aussprechen muß; allein es entstehet daraus so wenig eine Obligation, als man aus der Adoption, die ebenfalls unter der Form eines Vertrags eingegangen wird, ein obligatorisches Verhältniß ableiten wird."

In der gehaltreichen Schrift: Das öffentliche Recht der evangel. luther. Kirche in Teutschland, von J. G. Pahl, Tübingen 1827. 8. S. 410 ff. findet man mehrere interessante mit den obigen übereinstimmende Bemerkungen. „Da der höchste Zweck der Ehe kein individueller und zeitlicher ist, sondern mit dem allgemeinen Menschheits-Zweck

zusammenfällt, und nur in einer durch Liebe verbundenen, durch unverletzliche, auf jede willkührliche Trennung verzichtende Treue befestigten Gemeinschaft erreicht werden kann, so fällt sie nicht bloß unter das äußere Gesetz, sondern unter das höhere des Gewissens, und während sie als ein bürgerlicher Vertrag in der Erscheinungs-Welt bestehet, ist sie in der That eine der idealen Welt angehörende Verbindung, in der der Mensch nicht von einem sichtbaren Gesetzgeber und Richter abhängig ist." Ferner S. 413: „In allen teutschen Staaten wird die religiöse Einsegnung als wesentlich zum Bestande einer Ehe betrachtet; ohne sie ist im rechtlichen Sinne keine wirkliche eheliche Verbindung vorhanden. Dadurch drücken die Gesetze ihr Anerkenntniß der kirchlichen Eigenschaft der Ehe aus, und machen sie für jeden, der sich nicht als Mitglied einer Kirche erklärt, rechtlich unmöglich. Schwerlich sind aber diese Gesetze gegen den Vorwurf der Inconsequenz zu rechtfertigen, wenn sie zugleich eine im Auslande, wo die religiöse Einsegnung nicht als erforderlich erkannt wird, bloß von der bürgerlichen Obrigkeit geschlossene und bestätigte Ehe doch für gültig erklären."

In Ansehung der so verwickelten Streitfrage über den Antheil der Kirche an der Matrimonial-Gesetzgebung, sey es genug, bloß auf folgende Punkte aufmerksam zu machen:

1.) Die Kirche hat zu allen Zeiten bei dieser Gesetzgebung nur eine Concurrenz mit dem Staate in Anspruch genommen.

2.) Diese Concurrenz aber ist ihr häufig entweder gänzlich verweigert, oder doch nur auf eine nicht genügende Art und Weise zugestanden worden. Daraus entstand aber zwischen Kirche und Staat ein noch jetzt fortdauernder Zwiespalt, welcher für beide gleich nachtheilig ist.

3.) Daß in den ersten fünf Jahrhunderten die Kirche an der Ehe-Gesetzgebung noch keinen Antheil hatte, wird selbst von Bellarmin und andern Schriftstellern der

ricten Observanz zugestanden. Die sich selbst überlassene
irche konnte weiter nichts thun, als die mit ihren Grund-
itzen streitenden Ehen, als nicht gültig anzuerkennen, oder
it der Strafe der Buße oder Excommunication zu belegen.
rst seit Justinian's Zeitalter wurde in der Civil-Gesetz-
ebung auch auf kirchliche Bestimmungen Rücksicht genom-
en, jedoch immer nur so, daß sie erst durch den Staat
re Sanction erhielten. Einzelne Fälle, welche vorkom-
en, können nicht als Regel gelten. Uebrigens ist es
ichtig (wie in Walter's Lehrb. S. 353 gesagt wird),
aß die Frömmigkeit der ersten Christen der Kirche den
achdruck verlieh, den ihr die Gleichgültigkeit des
Staats entzog.

4.) Im Zeitalter der Karolinger wurde zwar
ie kirchliche Einsegnung auch von Seiten des Staats und
nter Strafe vorgeschrieben (Capitul. Reg. Fr. lib. VI.
. 408. VII. c. 179. Capit. R. Fr. Add. IV. c. 2.);
ber dennoch wurde die Gesetzgebung als vom Staate aus-
ehend betrachtet. Die geistlichen Gerichte, wel-
en die Beurtheilung der Ehe-Sachen übertragen wur-
e (Capit. II. Karlom. a. 743. c. 3. c. 10. XXXV. q. 6.
gl. Walter's Lehrb. S. 354.), dürfen übrigens nicht
i der spätern Bedeutung verstanden werden, sondern sind
ehr den protestantischen Consistorien, wie sie in Sach-
n u. a. eingerichtet sind, zu vergleichen: wie denn auch
ie Bischöfe in jener Periode in dieser und andern Beziehun-
en, nicht so wohl als geistliche Vorgesetzte, sondern viel-
ehr als Reichs- und Staats-Räthe zu betrachten wa-
en. Es verhält sich hiermit auf eine ähnliche Art, wie
it der Kirchen-Buße, wovon wir oben gehandelt haben.

G. W. Böhmer: Ueber die Ehe-Gesetze im Zeit-
lter Karl's d. Gr. Göttingen, 1826. 8.

5) Daß in der Periode vom X—XVI. Jahrhun-
ert die Kirche einen überwiegenden Einfluß auf die Ehe-
achen gehabt habe, läßt sich nicht in Abrede stellen.
och ist der Beweis, daß dieß auf eine verfassungsmä-

ßige Art geschehen und vom Staate sanctionirt worden, nicht leicht zu führen. Gregor's IX. Decretalen (seit 1254) lib. IV. setzen freilich die geistliche Gerichtsbarkeit über die Ehen entschieden voraus. Aber man weiß auch, mit welchem Widerspruche diese Decretalen eingeführt wurden. Daß sich die Fürsten jener Zeit den geistlichen Gerichten unterwarfen, kann nicht als strenger Beweis gelten. Es fehlet auch nicht an Fällen, wo sie dieß bestimmt verweigerten und sich als die Gesetzgeber in Ehe-Sachen betrachteten. Der merkwürdigste ist unstreitig der röm. Kaiser Ludovicus Bavarus im J. 1342.; besonders auch deswegen, weil er zwei sehr gehaltreiche Schriften von Wilhelm Occam und Marsilius von Padua veranlaßte. Sie führen beide den Titel: Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus und stehen in der Sammlung von Goldastus T. II. p. 21 — 24. und p. 1383 — 91. Beide Verfasser bestreiten die Jurisdiction der Kirche und räumen ihr nur eine Mitwirkung und ein veto in spiritualibus ein. Occam erklärt diejenigen für Reichs-Feinde, welche die irrige Meinung aufstellen, daß die Ehe-Sachen ausschließlich vor das kirchliche Forum gehören, weil sie ein Sacrament und eine geistliche Angelegenheit sey. So wenig die Taufe dadurch, daß sie auch von einem Laien verwaltet wird, die Kraft und Gültigkeit eines Sacraments verliert, eben so wenig hört die Ehe auf, eine heilige Ordnung zu seyn, wenn der Regent die Gesetze und Bedingungen macht, unter welchen sie Statt finden soll. Wenn sich der römische Stuhl dieses Recht anmaßt, so ist er nicht eine Sedes apostolica, sondern vielmehr eine Sedes apostatica, und ein Feind der gesetzlichen Ordnung.

6.) Diese Grundsätze wurden zur Zeit der Reformation mit günstigem Erfolg zur Ausführung gebracht und die Matrimonial-Gesetzgebung auf die Staats-Gewalt zurückgeführt. Das Concil. Trident. Sess. XXIV.

can. XII. setzte zwar fest: Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, Anathema sit; allein es konnte dadurch weder bei den Protestanten etwas wirken, noch verhüten, daß im XVIII. und XIX. Jahrhundert auch in katholischen Ländern die Kirche von aller Theilnahme an dem Ehe-Rechte ausgeschlossen wurde. Rom hat durch mehrere Concordate diese veränderte Gesetzgebung anerkannt.

7.) Uebrigens lag es weder im Sinne der Reformatoren noch der nachfolgenden Protestanten, daß die Ehe bloß ein Gegenstand der Civil-Gesetzgebung seyn sollte. Auch hat man, Holland ausgenommen, vor der letzten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts kein Beispiel, daß die Ehe-Sachen bloß von der Competenz der weltlichen Gerichte abgehangen hätten. Die in der evangelischen Kirche eingerichteten Consistorien waren zunächst Ehe-Gerichte und hatten die gute Absicht einer Vereinigung des landesherrlichen und kirchlichen Interesses. Auch läßt sich nicht läugnen, daß diese Einrichtung in vieler Hinsicht sehr vortheilhaft gewesen ist, wenn gleich die Frage: in welcher Ausdehnung die Bestimmungen des kanonischen Rechts, auf welches man zurückgehen mußte, so heftig auch Luther die Rechtsgelehrten deshalb schalt, gelten können? mancherlei Schwierigkeiten und Ungleichheit des Verfahrens hervorbrachte. Dieß war hauptsächlich bei der Lehre von den verbotenen Graden und der Ehe-Scheidung der Fall, wo die Consistorial-Praxis bald zu weit getriebene Gelindigkeit, bald zu viel Strenge zeigte.

Um solchen aus der Vermischung der theologischen und juristischen Grundsätze entstehenden Inconvenienzen zu entgehen, fingen die Rechtslehrer an, das gesammte Ehe-Recht vor das weltliche Tribunal zu ziehen. Schon J. H. Boehmer (jus eccl. Protest. T. III. p. 1077) sagt: Trita est inter Protestantes sententia, doctrinam de sponsalibus et matrimonio in Consistorio non pri-

mario ex scitis juris civilis, sed ex Patrum Pontificumque placitis aestimari, non alia de causa, quam quod causae matrimoniales secundum jus civile pro negotio mere civili habeantur, quod erroneum plerique censent, creduntque rationem quandam spiritualem in iis deprehendi, adeoque potius ex Patrum scriptis, in jure canonico asservatis, et sacris canonibus eas esse decidendas. Hoc praejudicium adeo omnes occoecavit, ut ne quidem Jurisconsulti Lutheri seria monita et invectivas contra juris canonici traditionem observaverint, sed id potius egerint, ut quavis occasione ad illud provocarent, ejus decisiones sine judicio sequerentur, imo, quod magis est, saepe crude, perverse et contra mentem Pontificum id ipsum applicarent. Non errant ergo, meo judicio, qui asserunt, juris canonici conclusiones in foris catholicis congruentius, quam in nostris cohaerere Consistoriis, cum Romanae ecclesiae doctores ex principiis fundamenti loco positis, sua trahant argumenta justa connexione: Protestantes vero eadem principia, ut plurimum reprobent, et nihilominus tamen in conclusionibus inde depromtis subsistant, ut ex ipsis rerum argumentis demonstrabo.

Was hier und anderwärts doctrinell festgesetzt wird, das ist bekanntlich in den neuern Zeiten durch die meisten Legislationen, so wohl in katholischen als protestantischen Staaten, authentisch bestimmt worden. Ja, im Preußischen Landrechte ist sogar jede Berufung auf das kanonische Recht ausdrücklich verboten. Aber auch in andern teutschen Ländern, wo noch die alte Legislation gilt, hat man dennoch den Consistorien die Ehe-Sachen gänzlich abgenommen, und es giebt gegenwärtig wenig Länder mehr, wo man noch die alte Praxis findet. Die vielen Klagen aber, welche von mehrern Seiten her und nicht bloß von der Geistlichkeit, gegen diese Säcularisation des Ehe-Rechts erhoben werden, beweisen die Nothwendig-

keit einer Reform und machen es höchst wünschenswerth, daß der Zwiespalt, worin sich Staat und Kirche hierüber fortwährend befinden, recht bald aufhören möge.

III.

Einige besonders wichtige Streit-Fragen.

Eigentlich sind fast alle Punkte, welche die Ehe betreffen, in vielfacher Beziehung controvers. Es sind aber doch einige darunter, welche es in einem vorzüglicheren Grade sind und ein besonderes Zeit-Interesse in Anspruch nehmen, als andere. Und von diesen ist kürzlich und in soweit zu handeln, daß gezeigt werde, was in der alten Kirche hierüber als allgemeiner Grundsatz angenommen war.

I.

Ehe-Verbote.

Daß man in den älteren Zeiten die Mosaischen Ehe-Verbote nicht berücksichtiget habe, ist schon oben erwähnt worden, und daß der Grund davon die Geltung des vom Mosaischen wesentlich nicht verschiedenen römischen Ehe-Rechtes war. Aber auch die spätere Kirche hat die Mosaischen Gesetze nur zum Theil angenommen; und im kanonischen Rechte findet man eine Menge von Bestimmungen aus dem Civil- und Municipal-Rechte, welche mit dem Mosaischen nichts gemein haben, oder demselben wohl gar widersprechen. Die Ehe-Verbote gründen sich auf die sogenannten Impedimenta, welche theils dirimentia (d. h. solche, welche die bereits eingegangene Ehe wieder aufheben, oder trennende Hindernisse, theils impedientia (einfache oder aufschiebende) sind. Die Bestimmungen hierüber sind ein vorzüglich wichtiger Punkt im Kirchen-Rechte und wird daher dort ausführlich ab-

gehandelt. Hier können die vorzüglichsten bloß nahmhaft gemacht werden.

A.) Die Gradus prohibiti.

Die Kanonisten haben die Fälle, in welchen die Ehe der Verwandtschaft wegen unstatthaft ist, mit großer Genauigkeit angegeben. Die Verwandtschaft aber ist theils Consanguinitas (Bluts-Freundschaft), theils Affinitas (Schwägerschaft). In Ansehung beider Arten werden 13 Fälle in folgenden Versen angeführt:

Nata, soror, neptis, matertera fratris et uxor,
Et patrui conjux, mater, privigna, noverca,
Uxorisque soror, privigni nata, nurusque,
Atque soror patris conjungi lege vetantur.

Im Mosaischen Gesetze aber werden 17, nach Andern sogar 19 solcher Fälle aufgezählt — ein offenbarer Beweis, daß man sich Abweichungen erlaubte, welche schon Augustinus (Quaest. 59 sup. Levit. quaest. 76 u. a.) für nöthig hielt. Aber auch das Beispiel der Rabbinen, welche sich Zusätze und Abänderungen erlaubten, konnte zur Rechtfertigung dieses Verfahrens dienen.

In der protestantischen Kirche erzeugte das Schwanken zwischen dem Kanonischen und Mosaischen Rechte eine Menge von Schwierigkeiten und Streitigkeiten, welchen man entgangen seyn würde, wenn man Luther's Rath befolgt hätte. Dieser sagt nämlich: „Der Sippschaft halber und Gliede der Freundschaft, wäre mein Rath, man ließe es bei weltlichen Rechten bleiben" (Teutsche Werke. Jen. Ausg. Th. V. S. 257). Indem man aber, um dem Kanonischen Rechte, dessen man doch nicht ganz entbehren zu können eingestand, eine gültige und höhere Auctorität entgegensetzen zu können, die Mosaischen Ehe-Gesetze mit größter Strenge und

als göttliches Recht, befolgte, gerieth man in Widersprüche und Verlegenheiten aller Art.

Am auffallendsten war dieß der Fall bei der Ehe mit der Frauen-Schwester und noch mehr mit des Bruder's Wittwe. Diese mußte man entweder als dem göttlichen (aber auch römischen) Gesetze zuwider verdammen, oder durch unhaltbare, dem Princip widerstreitende Gründe vertheidigen. Man sah sich genöthiget, zu den Dispensationen, welche man an der römischen Kirche mit Recht getadelt hatte*), seine Zuflucht zu nehmen. Wie verwickelt und schwierig diese Streit-Frage auch noch in den neuesten Zeiten gewesen sey, kann man aus den Schriften von De Marreés, Clausnitzer, Gabler, Nitzsch u. a. ersehen. Die Hauptschrift aber ist Schlegel's krit. und systemat. Darstellung der verbotenen Grade der Verwandtschaft und Schwägerschaft. Hannover, 1802. 8. bes. S. 350—524. Für die ältere Zeit bleibt Jo. Gerhard Loc. theol. T. XV. p. 332 seqq. der Hauptschriftsteller.

In Hinsicht dieses schwankenden Zustandes kann man es daher als ein Glück betrachten, daß durch die neuen Gesetzgebungen (insbesondere die Französische und Preußische) diese Fragen erlediget sind. Es ist also

*) Nach Thomassini vet. et nov. eccl. disciplina. P. II. lib. III. c. 29. n. 10. hat Papst Paschalis II. (am Ende des XI. Jahrhunderts) den Anfang mit den Dispensationen gemacht: Postquam autem Paschalis Papa januam aperuit dispensandi in gradibus cognationis, mirum postea in modum id genus dispensationes increbuere. Hiermit ist zu vergl. lib. III. c. 28. n. 10: Contra autem Martinus V. in Concil. Constantiensi a. 1418. Sess. 43 revocavit dispensationes omnes a prioribus indultas Pontificibus, ut ne ordinibus initiari tenerentur, quos requireret beneficium, quo gaudebant. Ab hoc primum Pontifice concessa est licentia ducendae sororis priores conjugis.

das, was Luther wollte, erfüllt, obgleich die Art und Weise, wie dieser Gordische Knoten gelöst worden, schwerlich seinen Beifall haben dürfte.

Die Lehre von der geistlichen Verwandtschaft (cognatio spiritualis) ist von den Protestanten gleich anfangs (besonders von Luther in der Schrift von der Babylon. Gefängniß) und zu allen Zeiten verworfen worden. Die Gründe dieser Verwerfung, welche Jo. Gerhard XV. p. 351—61, hauptsächlich wider Bellarmin, anführt, sind concentrirt diese: 1.) Destituitur legitimi et veri nomothetae auctoritate. 2.) Caret rationum pondere et aequitate. 3.) Non habet suffragium a pia antiquitate. 4.) Evidenti laborat absurditate. Etenim si cognatio spiritualis matrimonium impedit, inter homines pios et christianos non potest constare matrimonium — quia omnes invicem fratres et sorores sunt. 5.) Evertitur multiplicium ratiocinationum firmitate.

Gegen den ersten und dritten Grund wird immer die Thatsache von Wichtigkeit bleiben, daß schon Kaiser Justinian die cognatio spiritualis, wenn auch nicht unter dieser Benennung, doch der Sache nach, anerkannte. Denn es heißt Codic. lib. V. tit. V. l. 26. ausdrücklich: Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit, sive non, a sacrosancto suscepit baptismate, cum nihil aliud sic inducere potest paternam adfectionem et justam nuptiarum prohibitionem, quam hujusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt. Wenn gleich aber richtig seyn mag, was Gerhard p. 354 sagt: „non tam Caesaris, quam Pontificis lex illa censeri debet"; oder was Schröckh (Chr. K. Gesch. Th. XVI. S. 399) vermuthet: „daß dieses sonderbarste Ehe-Verbot Justinian's wohl aus Eingebungen der Theologen entstanden sey:" so würde es doch höchst bedenklich seyn, auf den Grund solcher Vermuthungen (denn etwas Anderes ist es nicht) einer ge-

setzlichen Bestimmung auszuweichen. Weit richtiger wäre es, sich an das zu halten, was Gerhard gleichfalls anführt: Opponimus legi Justinieneae illud, quod S. Romani Imperii Principes in Comitiis Norimbergensibus a. 1522 n. 1. Inter reliqua etc. hoc impedimentum nuptiarum inter Gravamina Imperii retulerunt.

Weit eher verdient die Kirche (sowohl im Orient als Occident) und Scholastik darüber in Anspruch genommen zu werden, daß sie diesem einfachen Gesetze eine so große Ausdehnung gab, daß die Ehe auf jede Art erschwert wurde. Nachdem schon das Concil. Trullan. a. 692. c. 53. die geistliche Verwandtschaft für stärker, als die leibliche, erklärt und die Ehe mit der verwittweten Mutter der Pathin als unerlaubt und ehebrecherisch verboten hatte, kamen durch die Bestimmungen der Basilic. lib. XXVIII., durch die Synoden zu Mainz a. 888, zu Tribur a. 895. und Nicolaus I. (Respons. ad consult. Bulgar. c. 2.) noch so viele Erweiterungen hinzu, daß auch die Confirmation eine ähnliche geistliche Verwandtschaft bewirkte, wie die Taufe. Das Concil. Trident. Sess. XXIV. c. 2. und Pius V. suchten zwar dadurch zu mildern, daß sie die Tauf-Zeugen beschränkten; aber sie erklärten dennoch eine Ehe zwischen geistlichen Verwandten für eine schwere Sünde. Die Verwandtschaft aber bestehet: 1.) Inter baptizantem vel confirmantem, et baptizatum et confirmatum. 2) Inter baptizantem et confirmantem et parentes baptizati et confirmati. 3.) Inter patrinam vel matrinam et inter parentes baptizati vel confirmati.

B. Die Ehe der Geistlichen.

Ueber diesen so oft schon und nach allen Seiten historisch-kritisch und philosophisch-dogmatisch beleuchteten Controvers-Punkt sey es genug, bloß ein Paar historische Bemerkungen zu machen:

1.) Es ist offenbar Unrecht, wenn man wegen des Cölibat-Gesetzes bloß Gregorius VII. in Anspruch nehmen will. Es ist eine ausgemachte Thatsache, daß Gregorius bloß das vollzog, was schon seit Jahrhunderten beschlossen war, und daß er nicht so wohl die schon durch so viele Synodal-Beschlüsse und päpstliche Verordnungen verbotene Priester-Ehe (welche auch durch kaiserliche Gesetze gemißbilliget und beschränkt war, vgl. Codic. lib. I. tit. 3. l. 42. 45. 48.) von neuem und pro futuro untersagte, als vielmehr die gegenwärtig bestehenden Priester-Ehen ohne Schonung aufhob. Die Beweise davon sind in Schröckh's chr. Kirchengeschichte, besonders Th. XVI. S. 326—31. S. 377—397 u. a. gegeben. Vgl. Joh. Voigt's Hildebrand als Papst Gregorius VII. Weimar, 1815. S. 207 ff. Man konnte daher Gregor nicht der Ungerechtigkeit, sondern nur der Härte, womit er die Gesetze des Cölibat's vollzog, anklagen.

2.) Die orientalisch-griechische Kirche hat die Priester-Ehe zu allen Zeiten verstattet und dieselbe seit dem IX. Jahrhundert, wo der Patriarch Photius die Lateiner zuerst anklagte, daß sie durch Ehe-Verbote die Unsittlichkeit beförderten, wiederholt und nachdrücklich vertheidiget. Dennoch halten sie gewisse Beschränkungen für nothwendig. Es sind folgende: 1.) Jeder Geistliche darf sich nur einmal verheirathen, und nach dem Tode seiner Gattin zu keiner zweiten Ehe schreiten. Thut er dieß dennoch, so wird er zwar vom Priesterstande nicht ausgeschlossen, darf aber das geistliche Amt nicht mehr ausüben. Es ist dieses die Monogamie im Sinne der alten Kirche, welche die διγαμους ausschloß. 2) Zum bischöflichen Amte darf nur ein Unverheiratheter gewählt werden. Obgleich die unverheiratheten oder verwittweten Priester gewählt werden können, so haben doch die Mönche hierbei einen Vorzug — eine Einrichtung, welche in der Wirklichkeit viel Nachtheiliges hat und die

Lobsprüche eines neuern Apologeten schwerlich ganz verdienen dürfte *).

Für die Protestanten war übrigens der allgemeine Grundsatz der orient. = griechischen Kirche, welcher die Rechtmäßigkeit der Priester-Ehe anerkennet, stets eine erfreuliche Erscheinung und diente gegen den oft genug gemachten Vorwurf: als ob sie eine Neuerung sey, zur hinlänglichen Rechtfertigung. Vgl. Acta et scripta Theol. Wirtemberg. p. 129 seqq. Chr. Angeli Enchirid. de statu hodierno Graec. c. 49. Calixti de conjugio Clericorum. Henr. Müller: de conjugii Clericorum patrocinio ex Occidente et Oriente. Rostoch. 1665. 4. u. a.

3.) Einen Tropus medius schlugen die Waldenser und Böhmischen Brüder ein. In der Confessio Bohemica art. IX. p. 297 wird gesagt: Proinde Nostri idoneos magis habilioresque ad ministerium ecclesiae existimant coelibes, si quibus tamen hoc peculiare donum a Deo datum fuerit.

*) Alex. de Stourdza: Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise orthodoxe. 1816. 8. p. 136: „L'eglise orthodoxe envisage les Évèques, comme des holocaustes fumans sur les hauteurs et dont la vocation est de repandre au loin la lumière vivifiante et la suave odeur de leur éternel sacrifice. En prescrivant le célibet des Evèques Moyennant leur adhésion à la règle monastique, notre église a cru devoir honorer et realiser la doctrine des Sauveur, qui nous enseigne qu'il existe un certain nombre d'hommes capables de se vouer à une chastèté perpetuelle. En restreingnant cette institution à l'Episcopàt, l'église orthodoxe concilieles lois de la révélation avec celles de la nature, et n'impose point en état de supporter. Elle n'exige point l'impossible, ne cherche point à donner le change par les dehors d'une pureté chimérique, et n'interdit point despotiquement à l'ordre nombreux du clergé ce qu'elle serait forcée de toleter dans un honteux et coupable silence u. s. w.

Es bleibt immer merkwürdig, daß Luther diese Billigung des Cölibat's für kein Hinderniß einer kirchlichen Vereinigung mit dieser Sekte hielt, und dieselbe durch ihre Lage und Verhältnisse entschuldigte. Vgl. Corpus libr. symbol. eccl. Reform. Edit. Bonnens. 1827. p. 637 — 38.

4.) Daß vor und nach der Reformation in der römischen Kirche selbst Vorschläge zur Aufhebung des Cölibat's gemacht wurden, ist bekannt genug. Selbst Pius II. (oder Aeneas Sylvius) gestand ein, daß es überwiegende Gründe gebe, warum man den Priestern die Ehe wieder gestatten solle. Diesen Grundsatz vertheidigten auch Nicol. Panormitanus, Polydorus Vergilius und andere ausgezeichnete Männer. Aber es war auffallend, daß ein so freisinniger und für die Reformation so kräftig wirkender Mann, wie Joh. Gerson (oder Charlier), sich zum Vertheidiger des Cölibat's aufwarf. Schröckh's chr. K. Gesch. XXXIII. S. 85 — 89. Bei den Verhandlungen über die Reichs-Gravamina zu Nürnberg, wo katholische Fürsten und Bischöfe auf die Aufhebung des Cölibat's drangen, zeigte sich deutlich, daß Rom darein nie willigen werde. Eben so bei den Verhandlungen zu Trident, welche eine solche Wendung genommen hatten, daß Rom, vom Cardinal von Lothringen unterstützt, den endlichen Abschluß so sehr übereilte, daß das Verbot der Priester-Ehe Sess. XXIV. can. IX. fast nur den Anschein einer Disciplinar-Maßregel erhielt. Bald darauf erklärte der berühmte Hr. Cassander (de articulis relig. inter Catholicos et Protestantes controversis Consultatio. 1564.) mit großer Freimüthigkeit, daß das Cölibat-Gebot kein göttliches Gesetz, sondern nur ein Gebot der Kirche sey, was sie zu jeder Zeit wieder aufheben könne. Aber diese Vorschläge wurden eben so wenig berücksichtiget, als die späterhin, besonders in der letzten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts von teutschen, französischen und italienischen Schriftstellern in freimüthigen Schriften geäu-

serten Grundsätze und Verbesserungs-Vorschläge. Hätte die vom Kaiser Joseph II. beabsichtigte und angefangene Reform einen glücklichen Fortgang gehabt, so würde die Aufhebung des Cölibat's eine der ersten Folgen gewesen seyn. Die Erwartungen, daß die französische Revolution diese Aufhebung herbeiführen werde, wurden durch die zwischen Frankreich und Rom abgeschlossenen Concordate, welche den Cölibat auf's neue bestätigten, vereitelt. S. Schröckh's chr. K. Gesch. seit der Reformat. B. VI. S. 687 — 92. B. IX. S. 582 ff. Dasselbe gilt auch von den in der neuesten Zeit abgeschlossenen Concordaten, wodurch Rom den ihm so überaus wichtigen Cölibat gerettet hat. Vollkommen richtig bemerkt Schröckh (VI. S. 692): „Man kann also wohl sagen, daß unter allen Reformationen, welche den römisch-katholischen Clerus treffen möchten, dieses die allerletzte seyn dürfte." Nur ein allgemeines Concilium könnte hier etwas abändern!

C.) Die gemischten Ehen.

In Ansehung dieses in der neueren Zeit abermals lebhaft angeregten Gegenstandes theilen wir folgende historische Bemerkungen mit:

I.) Das Mosaische Gesetz verbietet den Israeliten alle eheliche Verbindung mit den Heiden. 2 Mos. XXXIV, 16. 5 Mos. VII, 3. Jos. XXIII, 13. Nehem. XIII, 23 vgl. 1 Kön. XI, 2. XVI, 31. Richt. III, 5—7. 2 Kön. VIII, 18. 27. XI, 1. 2 Chron. XXII, 10. u. a. Die Absicht dieses Verbots war die Verhütung des Götzendienstes. Es wird besonders an Salomo getadelt, daß er sich durch die ausländischen Weiber zu fremden Göttern hinziehen ließ, 1 Kön. XI, 1—5. Nehem. XIII, 26. 27. Eben Nehemias war es, der bei der Restauration, das während des Exils vielfach übertretene Gesetz Mosis in seiner ganzen Strenge wieder herstellte. Zwar

erlaubte das Gesetz 5 Mos. XXI, 10 — 14. die gefangenen Weiber zu heirathen; aber bei einer solchen Ehe konnte keine Gefahr einer Verführung zum Götzendienste besorgt werden, zumal da die Verordnung V. 13 (daß das Weib Vater und Mutter beweinen soll) eine Entsagung des Heidenthums voraussetzt.

II.) Die Wiederholung dieses Gesetzes, oder ein ähnliches, findet sich nicht im N. T. Wenn daher Manche der Meinung waren, daß im N. T. die Wahl eines ungläubigen Gatten nicht verboten sey (vgl. Pertsch en's Vers. einer Kirchen-Historie des I. Jahrh. S. 566), so haben sie allerdings nicht Unrecht, indem die Stellen 1 Cor. VII, 39, 2 Cor. VI, 14. 2 Joh. V. 10 theils zu unbestimmt sind, theils mehr den Charakter eines guten Rathes, als einer gesetzlichen Vorschrift, an sich tragen. Auch läßt sich, wenn man die Entstehung und Lage der ersten Kirche in Erwägung ziehet, ein allgemeines Gesetz schwerlich erwarten. Bei der Anerkennung der Juden- und Heiden-Christen mußten nothwendig die Fälle gemischter Ehen sehr häufig seyn, und das Christenthum hätte seinem Charakter ganz untreu werden und auf eine revolutionäre Art auf die bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einwirken müssen.

Wollte man aus 1 Cor. VII, 12 — 17. auf eine Billigung und Erlaubniß der gemischten Ehen schließen, so würde dagegen zu erinnern seyn: 1.) Daß der Apostel dieß als seine Meinung, nicht als Gebot des Herrn, sage (*ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος*). 2.) Daß ein großer Unterschied sey, zwischen der Wahl eines nicht-christlichen Gatten, also von der Vollziehung einer neuen Ehe zwischen Christen und Nicht-Christen, und zwischen der Fortsetzung einer solchen früher (vor dem Uebertritt zum Christenthume) geschlossenen Ehe. Der Apostel sagt: *εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον* u. s. w. Er redet also von einer schon bestehenden, nicht erst zu vollziehenden Ehe. Dieß hat schon Tertull. ad uxor. lib. II.

c. 2—9. sehr einleuchtend gezeigt. Manifestum est, scripturam istam eos fideles designare, qui in matrimonio gentili inventi a Dei gratia fuerunt — — non dicit uxorem duci infidelem, ostendit jam in matrimonio agentem mulieris infidelis, mox gratia Dei conversum perseverare cum uxore debere etc. Wer aber als Christ einen heidnischen Gatten wählt, macht sich des Ehebruchs und der Excommunication schuldig: Fideles gentilium matrimonia subeuntes, stupri reos esse constat, et arcendos ab omni communicatione fraternitatis. Die ganze Abhandlung wird c. 9 mit den Worten beschlossen: Non licet aliter fidelibus nubere, et si liceret, non expediret.

Das letzte ist auch die Meinung von Augustin. de fide et oper. c. 19. Nach ihm findet sich zwar von einem solchen Verbote kein sicheres Zeugniß (quoniam revera in N. T. nihil inde praeceptum est); aber dennoch muß man, der großen Gefahr wegen, die ehelichen Verbindungen zwischen Christen und Heiden auf alle Weise zu hindern suchen.

III. Alle Kirchenväter ohne Ausnahme setzen das Verbot der gemischten Ehen, als dem Geiste und Zwecke des Christenthums entsprechend, voraus. Sie urtheilen völlig so, wie Tertullian. de coron. mil. c. 13: Ideo non nubimus Ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt. Nach Cyprian. ad Quirin. lib. III. c. 62. und de lapsis p. 34 ist die Ehe eines Christen mit einem Heiden: prostituere gentibus Christi membra und ein crimen fidelium. Schöne Aeußerungen über die Gefahren und Unannehmlichkeiten einer solchen Ehe findet man besonders beim Ambrosius z. B. de Abrahamo lib. I. c. 9. Epist. lib. IX. ep. 70.: Doce plebem, ut non ex alienigenis, sed ex domibus christianis conjugii quaeratur copula. —— Nullum fere gravius delictum, quam copulari alienigenae, ubi et libidinis et discordiae incentiva et sacrilegii flagitia

constantur. Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium duci, ubi non est fidei concordia? Cum oratio communis esse debeat, quomodo inter dispares devotione potest esse conjugii communis caritas? Saepe plerique capti amore foeminarum fidem suam prodiderunt, ut patrum populus in Beelphegor. Quis fortior et ab incunabulis suis munitior Dei spiritu, quam Nasiraeus Samson? et ipse proditus est et ipse per mulierem non potuit suam tenere gratiam. In der Exposit. in Evang. Luc. c. XVI. heißt es: Christianae gentilibus non copulantur Dei judicio, cum lex prohibeat. Sed occurrit illud, quod ait Salomon: A Deo praeparatur viro uxor (Proverb. XIX, 14.); quod qui in Graeco legit, non putat esse contrarium. Bene enim dixit Graecus: ἁρμόζεται. Harmonia enim conveniens et apta rerum omnium dicitur commissa connexio — — —. Itaque non habent Harmoniam suam nuptiae, quando christiano viro gentilis mulier non legitime copulatur. Ergo ubi nuptiae, harmonia; ubi harmonia, Deus jungit: ubi harmonia non est, pugna atque dissensio est, quae non est a Deo, quia Deus caritas est.

IV.) Schon die zahlreichen Stellen, worin die Kirchenväter wider die ehelichen Verbindungen der Christen mit Juden oder Heiden eifern, beweisen wohl hinlänglich, daß solche Verbindungen keine seltene Erscheinungen gewesen seyn müssen. Ja, wir haben Augustin. de fide et oper. c. 19. und Hieron. in Jovin. lib. I. c. 10. bestimmte Zeugnisse, daß solche Ehen nur zu häufig waren. Hieronymus sagt: At nunc pleraeque contemnentes Apostoli jussionem, junguntur Gentilibus et templa Christi idolis prostituunt, nec intelligunt se corporis ejus partem esse, cujus et costae sunt. Er erklärt sodann, daß der Apostel (1 Cor. VII.) zwar die schon bestehenden Ehen mit Ungläubigen für gültig erkläre, keinesweges aber, wenn

sich Christinnen an Heiden verheirathen. Noch mehr aber wird dieß durch mehrere Synodal-Decrete und Staats-Gesetze außer Zweifel gesetzt. Es gehören hieher vorzugsweise Concil. Chalcedon. c. 14. Arelat. I. c. XI. Illiberit. c. XV. XVI. XVII. Aurelian. II. c. XVIII. Ferner Cod. Justin. lib. I. tit. IX. l. 6. Cod. Theodos. lib. III. tit. VII. l. 2. lib. IX. tit. VII. l. 5. XVI. tit. VIII. l. 6. In den spätern Zeiten geschiehet der Heiden seltener Erwähnung, weil diese in den auf die Völkerwanderung folgenden Jahrhunderten immer seltener zu werden anfingen. Dagegen sind die Verbote der Ehen mit Juden beinah ein stehender Artikel in der kirchlichen und politischen Gesetzgebung. Die Regel blieb, wie sie der Cod. Justin. lib. I. tit. 9. l. 6. u. Cod. Theodos. III. 7, 2. giebt: Ne quis christianam mulierem in matrimonium Judaeus accipiat, neque Judaeam Christianus conjugio sortiatur. Nam si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vicem commissi hujus crimen obtinet, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. Seit dem VII. Jahrhundert kamen auch die Verbote mit Muhammedanern hinzu. Zwar verbietet das islamitische Gesetz den Moslim die Ehe mit Christen und Juden nicht*);

---

*) Zwar findet man nicht selten z. B. bei Calvoer Rit. eccl. P. I. p. 161., daß in dem Verbote Muhammeds Sur. II. 219 vgl. XXIV. 25.: Zu Weibern nehmet nicht Ungläubige, bevor sie sich nicht zu euern Glauben bekennen u. s. w., unter den Ungläubigen Christen verstanden werden. Dieß ist aber unrichtig; denn im Koran bedeutet das so oft vorkommende Moschrick (foem. Moschrikath) immer den Götzendiener oder Polytheisten (wörtlich: associatorem) und wird nie von Christen oder Juden gebraucht.

Uebrigens werden auch bei den Muhammedanern die Gradus prohibiti genau beobachtet. Sie werden im Koran Sur. IV. 27. so angegeben: Mütter, Töchter, Schwestern, Vater's, oder Mutter-Schwestern, Bruders- oder Schwester-Töchter, Ammen, Milch-Schwestern, Schwieger-Mütter und Stief-Töchter. Hierzu macht Cal-

allein schon die bei den Muhammedanern gesetzlich bestehende **Polygamie** mußte, anderer Gründe nicht zu gedenken, eine solche Verbindung widerrathen.

V.) Außer Juden, Heiden und Muhammedanern, welche gewöhnlich unter dem Namen Infideles zusammengefaßt werden, finden wir aber auch die Ehen mit **Häretikern** verboten. Das erste Verbot dieser Art kommt in der Mitte des IV. Jahrhunderts vor, wo das Concil. Laodicen. can. X. festsetzt: *Μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας* (d. h. die in der Kirchen-Gemeinschaft Stehenden, oder die Rechtglaubigen) *ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν παιδία αἱρετικοῖς.* In dem *ἀδιαφόρως* scheint zu liegen, daß zwischen den Häretikern ein Unterschied zu machen und nicht alle schlechthin auszuschließen seyen. Doch kann es auch anders erklärt werden. Ebendas. c. 31 heißt es: *Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἱρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν, ἢ διδόναι υἱοὺς ἢ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴγε ἐπαγγέλλοιντο* [al. *ἐπαγγέλονται*] *χριστιανοὶ γίνεσθαι.* Der letzte Ausdruck zeigt deutlich, daß solche Häretiker gemeint sind, welche aus der kirchlichen Gemeinschaft so ausgeschieden waren, daß man sie gar nicht mehr für Christen und selbst ihre **Taufe** nicht mehr als eine christliche anerkannte. Von dieser Art waren die **Eunomianer** und **Manichäer**. An Erstere ist der Zeitverhältnisse wegen vorzugsweise zu denken. Das Concil. Agath. c. 67. wiederholt diesen Kanon wörtlich und paraphrasirt bloß den Schluß durch: Si tamen profitentur Christianos futuros esse se et Catholicos. Das Concil. Chalcedon. c. XIV. verbietet den Lectoren und Sängern (Psaltisten): *μὴ ἐξεῖναι τινι αὐτῶν ἑτερόδοξον γυναῖκα λαμβάνειν.* Die in einer solchen Ehe

---

voer (p. 159) die Anmerkung: Ex quo elucescit ipsorum barbarorum in his castimonia jure merito nonnullorum e Christi grege castigans lasciviam!

erzeugten Kinder sollen nicht von den Häretikern getauft werden, oder, dafern es geschehen, zur Gemeinschaft der katholischen Kirche gebracht werden. Dann folgt: *Μήτε μὴν συνάπτειν πρὸς γάμον αἱρετικῷ, ἢ Ἰουδαίῳ, ἢ Ἕλληνι· εἰ μὴ ἄρα ἐπαγγέλλοιντο μετατίθεσθαι εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὸ συναπτόμενον πρόσωπον τῷ ὀρθοδόξῳ. Εἰ δέ τις τοῦτον τὸν ὅρον παραβαίη τῆς ἁγίας συνόδου, κανονικῷ ὑποκείσθω ἐπιτιμίῳ.* Daß unter der kanonischen Strafe die Excommunication zu verstehen sey, erhellet aus Concil. Arelat. c. XI. Illiber. c. XVI. XVII., wo es heißt: Haereticis, qui errant ab ecclesia, si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas: sed neque Judaeis, neque Ethnicis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli. Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet.

VI.) So wiederholt nun aber auch Kirchenväter, Synoden und weltliche Gesetze vor allen solchen Ehen warnen, so finden wir doch nirgend, daß sie, einmal gesetzmäßig vollzogen, für ungültig erklärt und getrennt wurden. Wir finden Beispiele, daß dergleichen Ehen nicht nur ohne Widerspruch und Mißbilligung fortbestanden, sondern auch als rühmliche Beispiele und Beweise eines edeln Eifers für's Christenthum angeführt werden. Dieß ist der Fall mit Monica, der Mutter des Augustinus, welche viele Jahre mit einem Heiden in einer glücklichen Ehe lebte und diesen zuletzt durch ihre Sanftmuth und Tugend für's Christenthum gewann. Augustin. Confess. lib. IX. c. 9. Ein anderes sehr gefeiertes Beispiel ist Clotildis, welche den heidnischen Franken-König Chodowig heirathete und zum Christenthume bekehrte. S. Gregor. Turon. hist. Fr. lib. II. c. 28. Solche Exempel kommen in der Geschichte nicht selten vor, obgleich sie

immer nur als Ausnahmen in einer sonst allgemein gemißbilligten Sache zu betrachten sind.

VII.) Zur Zeit der Reformation mußte dieser Punkt ein neues Interesse erhalten. Es trat hier ein ähnlicher Fall ein, wie in dem ersten Jahrhundert der chr. Kirche. Die durch den Augsburg. und Westphälischen Frieden garantirte Gleichstellung der Confessionen hat verhütet, daß keine Parthei die andere officiell für ketzerisch erklären und eine eheliche Verbindung zwischen den verschiedenen Confessions-Verwandten für ungesetzlich ausgeben durfte. Uebrigens hat auch das Concil. Trident. Sess. XXIV. can. V. diejenigen mit dem Anathema bedrohet: Qui dixerit, propter haeresim —— dissolvi posse matrimonii vinculum. Ja, der berühmte Bellarmin bestreitet sogar hierbei die Kanonisten und stellet den Satz auf: Matrimonium inter fidelem et infidelem non est irritum jure divino, naturali vel positivo, vel certa aliqua lege ecclesiastica. Dieß wird von Joh. Gerhard Loc. th. XV. p. 877. vollkommen gebilliget und gezeigt: Nos in summa rei cum Bellarmino consentire. Statuimus enim etiam ipsi contra Anabaptistas, Photinianos et quosdam Calvinianos, cultus et religionis disparitatem nec jure divino nec naturali matrimonium reddere irritum, nec jure positivo ecclesiastico vel politico ad impedimenta dirimentia esse referendum. Dagegen bestreitet er Bellarmin's zwei Sätze: 1.) Matrimonium inter fidelem et infidelem non baptizatum irritum est ex more populi christiani vim legis obtinente; 2.) Potest summus Pontifex, si causa id postulat, cum fideli dispensare, ut cum infideli matrimonium contrahat — und zeigt (p. 881.), daß sie mit den Grundsätzen der evangel. Kirche unvereinbar seyen.

Zu gewissen Zeiten hat der Sekten-Haß Ausnahmen von der allgemeinen Regel bewirkt. Am auffallendsten war dieß in Frankreich nach Aufhebung des Ediktes von Nan-

tes der Fall, wo sogar die Ehen der Protestanten selbst für illegitim erklärt wurden. Man nannte sie les Mariages du desert, und noch im J. 1752. fielen in Languedoc schändliche Scenen vor. Schröckh's K. Gesch. seit d. Ref. Th. VIII. S. 482—89. In Frankreich hat sich diese Intoleranz auf eine empfindliche Weise dadurch gerächt, daß der aus der Revolution hervorgegangene Code civile alle Beschränkungen der Ehe aufhob und auch die in allen christlichen Staaten verbotene Ehe zwischen Juden und Christen für erlaubt und gesetzmäßig erklärte.

Darin stimmten übrigens von jeher alle Religions- und Confessions-Partheien überein, daß die Confessions-Einheit der Ehegatten etwas sehr Wünschenswerthes sey, und daß gemischte Ehen, der zu besorgenden Mißverhältnisse wegen, möglichst verhütet werden sollten. Unter den Alten hat schon Tertull. ad uxor. lib. II. c. 9. das Glück der ehelichen Religions-Eintracht wahrhaft rührend geschildert: Quale jugum fidelium duorum, unius spei, unius disciplinae, ejusdem servitutis? Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una, ubi caro una, unus et spiritus. Simul orant, simul volutantur, et simul jejunia transigunt, alterutro ducentes, alterutro hortantes. In ecclesia Dei pariter, in connubio Dei; pariter in angustiis, in refrigeriis; neuter alterum celat, neuter alterum vitat; neuter alteri gravis est; libere aeger visitatur, indigens sustentatur. Eleemosynae sine tormento, sacrificia sine scrupulo; quotidiana diligentia sine impedimento; non furtiva signatio, non trepida gratulatio, non muta benedictio; sonant inter duos Psalmi et Hymni, et mutuo provocant, quis melius Deo suo cantet. Talia Christus videns et audiens gaudet, his pacem suam mittit; ubi duo, ibi et ipse; ubi et ipse ibi et Malus (ὁ πονηρος)

non est. „Was hier gesagt wird, gilt zwar zunächst nur von wirklicher Religions-Verschiedenheit (wie bei Juden, Heiden und Muhammedanern); aber niemand wird läugnen, daß auch bei verschiedenen christl. Confessions-Verwandten ähnliche Störungen vorkommen, und daß insbesondere in einer Ehe zwischen Katholiken und Reformirten (welche daher auch am eifrigsten die gemischten Ehen bestritten) das Zeichen des Kreutzes, das Knieen und die 80te Frage des Heidelb. Katechismus kein geringes Hinderniß ih den Weg legen!

Die Hauptschwierigkeit aber machen die Kinder, deren Erziehung in einer gemischten Ehe nicht selten leidet. Die Staats-Gesetze und Observanz haben drei Auskunfts-Mittel in Anwendung gebracht: 1.) Bestimmung durch einen besonderen Vertrag. 2.) Die Confession des Vaters. 3.) Das Sexual-Verhältniß, wobei der Sohn der Confession des Vaters, die Tochter der Confession der Mutter folgt — für beide bis zur Confirmation und dem Discretions-Alter. Die Erfahrung hat gelehrt, daß zwar überall Hindernisse und Schwierigkeiten eintreten; die meisten aber in dem ersten Falle; und daß dabei Gewissens-Beschwerden und nachtheilige Einwirkungen der Geistlichen fast unvermeidlich sind. Am schlimmsten aber stehet es da, wo man entweder eines bestimmten Princips ermangelt, oder nicht Energie genug besitzt, um das, was als das Rechte anerkannt worden, in jedem Falle zur Anwendung und Ausführung zu bringen!

II.

Ehe-Scheidung (divortium).

Von diesem im Staats- und Kirchen-Rechte so höchst wichtigen Gegenstande ist hier im Allgemeinen nichts weiter zu sagen, als daß die Kirche zu allen Zeiten und mit seltenen Ausnahmen, an das von Christus gegebene

und von den Aposteln bestätigte Gesetz (Marc. X, 2—12. Luk. XVI, 18. Matth. V, 31. 32. XIX, 2—10. 1 Cor. VII, 10. 11. Röm. VII, 2. 3. u. a.) sich gehalten habe. Alle Ausleger alter und neuer Zeit nehmen an, daß die neutestamentliche Gesetzgebung hauptsächlich darauf gehe, die durch jüdische und römische Gesetzgebung und Observanz begünstigte Leichtigkeit und Einseitigkeit der Ehe-Scheidung (wozu nur der Mann ein Recht haben sollte) aufzuheben oder zu beschränken. Bingham Antiq. IX. p. 342 seqq. hat eine ganze Reihe von Zeugnissen der alten Kirchenlehrer angeführt, welche in der Sentenz des Lactantius (Epit. instit. divin. c. 8.) zusammenstimmen: Deus praecepit, non dimitti uxorem, nisi crimine adulterii devictam, et nunquam conjugalis foederis vinculum, nisi ruperit, resolvatur. Noch deutlicher aber spricht Hieronym. epist. XXX. in epith. Fab. c. 1. die Grundsätze der Kirche in folgender Darstellung aus: Praecepit Dominus, uxorem non debere dimitti, excepta causa fornicationis, et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris jubetur, hoc consequenter redundat in foeminas. Neque enim adultera uxor dimittenda est, et vir moechus retinendus. Si quis meretrici jungitur, unum corpus facit: ergo et quae scortatori impuroque sociatur, unum cum eo corpus efficitur. Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi. Aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. Apud illos viris impudicitiae fraena laxantur, et solo stupro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluntas: apud nos, quod non licet foeminis, aeque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur. Wenn also auch die Staats-Gesetze etwas Anderes verlangen, so ist es zwar Pflicht, sich denselben zu unterwerfen; aber die Kirche gehet deshalb nicht von ihren Grundsätzen ab, nach welchen die Scheidung nur im Falle des Ehebruchs und

der Hurerei, und zwar für beide Geschlechter, für gültig erklärt wird *).

Bloß darüber, was unter Hurerei und Ehebruch zu verstehen sey? finden wir eine alte Verschiedenheit der Meinungen. Viele Kirchenväter verstanden darunter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die sogenannten delicta carnis, besonders die Verletzung der ehelichen Treue, welche auch bei den Römern ein Scheidungs-Grund war Dagegen findet man schon in Hermae Pastor lib. II. mandat. IV. die Erklärung: Non solum moechatio est illis, qui carnem suam coinquinant: sed et is, qui simulacrum facit, moechatur. Quod si in his factis perseverat et poenitentiam non agit, recede ab illa, et noli convivere cum illa; alioquin et tu particeps eris peccati ejus. Damit stimmen auch Augustinus und andere überein; und es läßt sich nicht läugnen, daß das Wort *πορνεία* (זְנוּנִים) im A. T. vorzugsweise von der Idololatrie, besonders von dem mit Unzucht verbundenen Götzendienste z. B. des Baal-Peor, der Astarte und anderer, verstanden werde. Auch hat es im N. T. unter andern Apokal. XIV, 8. XVII, 2. 4. XVIII, 3. XIX, 2. und andern diese Bedeutung. In den ersten Jahrhunderten kamen die Fälle der Idololatrie und Apostasie häufiger vor, als in der spätern Zeit; dagegen findet man in dieser öfter der Zauberei, Hexerei und andere als Scheidungs-Gründe erwähnt. Einige Kirchen-Gesetze nehmen zwar fornicatio im eigentlichen und

---

*) Bekanntlich hat ein neuerer katholischer Gelehrter von den Worten Matth. XIX, 9.: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* [oder *εἰ μὴ κ. τ.*] die Erklärung vorgeschlagen: auch nicht einmal im Falle des Ehebruchs (soll die Scheidung erlaubt seyn). Aber selbst dann, wenn die Grammatik erlaubte, das *εἰ μὴ* oder *μὴ* in dieser Bedeutung zu nehmen, so würde doch Matth. V, 32: *παρεκτὸς λόγου πορνείας* entgegen seyn. Nicht zu gedenken, daß das ganze kirchliche Alterthum widersprechen würde.

gewöhnlichen Sinne und längnen ausdrücklich: religionis gratia conjugia debere dissolvi; andere hingegen bleiben bei der Regel: Idololatria, quam sequuntur infideles, et quaelibet noxia superstitio, fornicatio est. S. Jo. Gerhard T. XVI. p. 178 — 79. Die letzte Meinung erhielt um so mehr die Oberhand, da die kaiserlichen Gesetze, namentlich von Konstantin, Honorius, Theodosius d. J., Valentinian III., Anastasius und Justinian derselben günstig waren. Bingham Ant. T. IX. p. 356 — 64. Auch nach den Grundsätzen der orient.-griechischen Kirche sind Ehebruch (wozu auch Incest, Sodomie u. s. w. gerechnet wird) und Apostasie die einzigen gültigen Ursachen der Scheidung. Vgl. Assemann's orient. Bibl. im Ausz. S. 340. 526.

Daß den geschiedenen Personen die Wiederverheirathung zu verbieten sey, wurde zuerst von Innocentius I. (Ep. ad Exsuper.) und Augustinus behauptet, welche eine solche zweite Ehe für Ehebruch erklärten. Diese Meinung, welche oft bestritten und durch Observanzen widerlegt wurde, fand um so mehr Eingang, als man die Ehe für ein Sacrament erklärte und auch bei einer lebenslänglichen Scheidung die indissolubilitas vinculi conjugalis behauptete — ein Punkt, worüber von jeher so viel Streit entstand.

Das Kanonische Recht zählt zwölf Scheidungs-Gründe (causas divortii) auf. Es sind aber nicht bloß Scheidungs-, sondern auch Verhinderungs-Gründe, oder nach der Sprache der Kanonisten, „impedimenta, quae matrimonium contrahendum impediunt et contractum dirimunt.“ Man hat sie in folgende Versus memoriales gebracht:

Error; conditio; votum; cognatio; crimen;
Cultus disparitas; vis; ordo; ligamen; honestas;

Si sis adfinis, si forte coire nequibis*);
Haec socianda vetant connubia, facta retractant**).

Einen ausführlichen Commentar findet man bei Jo. Gerhard Loc. th. XVI. p. 218—242. Wir machen bloß über einige Ausdrücke, welche leicht mißverstanden werden könnten, einige Bemerkungen. Unter error ist error personae, oder Person-Verwechselung (wie bei Lea und Rahel) zu verstehen; und die Meinung ist, daß dadurch nicht nur die Sponsalia, sondern auch der Ehevertrag selbst aufgehoben werde. Bei Conditio soll servitutis hinzugedacht und die Verheirathung mit einer unfreien Person (welche nicht sui juris ist) als verboten gedacht werden. Man sollte also eigentlich sagen: Error: a.) personae; b.) conditionis***). Man hat aber auch noch, obgleich ziemlich unlogisch, hinzugefügt: c.) errorem qualitatis substantialis i. e. virginitatis. Ueber die beiden in Verbindung stehenden Punkte: Votum und Ordo entstanden längst vor der Reformation bedeutende Streitigkeiten, und seitdem war der Artikel von Kloster-Gelübden und Cölibat ein stehender in der Polemik. Bei der Cognatio und dem damit verbundenen Si sis adfinis kamen die Gradus prohibiti (nach dem alten ka-

---

*) Die Lesart: negabis wird von Andern vorgezogen, weil dadurch sowohl das natürliche als vorsätzliche Unvermögen (die Verweigerung der ehelichen Pflicht) bezeichnet werde.

**) Andere haben retardant, was offenbar unrichtig ist.

***) Schon Luther (Teutsche Werke. Jen. Ausg. Th. II. p. 154) macht die richtige Bemerkung: Irrthumb heißt, wenn mir Katharin vertrauet würde, und legten mir Barbaram bei. Das mag man zerreißen und die andere freien. Anhang heißt, wenn ich eine nehme, die da frei seyn sollte, und befände sich hernach, daß sie leibeigen wäre. Das gehet auch wohl hin. Aber ich halte, wo christliche Liebe wäre, könnte der Mann diese beiden Ursachen leichtlich ändern, daß keine große Noth da wäre. Auch so geschieht solches Beides jetzt nimmer, oder gar selten, und ist Beides wohl zu fassen in Eins, nämlich in Irrthumb."

nonischen Recht septem, nach dem neuern quatuor gradus) und die cognatio spiritualis in Untersuchung und Streit. Vgl. oben. Unter Crimen wird nicht jede Art von Verbrechen und Uebelthat (maleficium), sondern vorzugsweise adulterium et homicidium verstanden. Doch pfleget man auch, nach den Theodosianischen und Justinianischen Gesetzen, hieher zu rechnen: Adulterium, homicidium, venificium, latrocinium, sacrilegium, crimen falsi, crimen laesae majestatis, commercium cum impudicis personis und andere. Unter Cultus disparitas wird infidelitas verstanden, und als Regel angenommen: Matrimonia fidelium cum infidelibus non baptizatis non solum sunt illicita, sed etiam irrita: cum Haereticis autem baptizatis sunt quidem illicita, non tamen irrita. Vgl. Bellarmin. de sacr. matr. c. XXIII. Bei Ligamen war der Punkt von der Bigamie weniger streitig, als die Frage: wie weit sich die Verbindlichkeit eines früheren Ehe-Versprechens erstrecke, und ob die Verletzung der gesetzlichen Formen eine Ehe ungültig mache? Der Ausdruck: Honestas wird von den Kanonisten auch publicae honestatis justitia genannt und durch adfinitas ex sponsalibus orta erklärt. Demnach darf also der Bruder die Braut eines verstorbenen Bruders nicht heirathen. Der Streit betraf die Frage: ob diese honestas ein impedimentum matrimonium contrahendum impediens, oder gar matrimonium contractum dissolvens sey?

Uebrigens darf man bei diesem ganzen Punkte nicht vergessen, daß die Kanonisten unter divortium nicht die solutio vinculi, sondern bloß die separatio a thoro, mensa et cohabitatione (und zwar so wohl sensu strictiori als latiori verstehen.

Was die Controvers zwischen der katholischen und protestantischen Kirche anbetrifft, so ist hier Folgendes darüber zu bemerken: 1.) Wenn katholischer Seits den Protestanten der Vorwurf einer zu großen Leichtigkeit

und Willfährigkeit in der Ehe-Scheidung gemacht wird, so ist derselbe allerdings nicht ganz ungegründet; allein er trifft mehr die Praxis, wie sie sich durch die Rechtsgelehrten, besonders in den neuern Zeiten gebildet hat, als die Grundsätze selbst. Denn streng genommen soll bloß adulterium et malitiosa desertio als Ehescheidungs-Grund gelten, und die Theologen haben stets über die Juristen und Staatsmänner in dieser Hinsicht Klage geführt. Vgl. Jo. Gerhard Loc. th. T. XVI. 267 seqq. Mich. Lange Tractat. de nuptiis et divort. Dissert. I. VI. p. 134 seqq. Buddeus Instit. Theol. mor. P. II. c. III. sect. 6. u. a. 2) Die katholische Kirche will zwar keine Auflösung des Bandes (mit Ausnahme der päpstlichen Dispensationen) gestatten, und stehet hierin in Widerspruch mit den Griechen und Protestanten; allein die Folge davon ist, daß die separatio a thoro, mensa et cohabitatione nicht nur ad tempus (wie sie auch bei den Protestanten zu geschehen pfleget), sondern auch usque ad mortem et in perpetuum, viel häufiger und dadurch die Gefahr für Ordnung und Sittlichkeit größer wird. 3) Von großer Wichtigkeit ist die protestantische Regel: daß bei der Ehescheidung dem schuldigen Theile eine andere Ehe einzugehen untersagt wird. 4.) Von einer kirchlichen Feierlichkeit bei der Ehescheidung findet man nirgend eine Spur, nicht einmal eine der Proclamation entsprechende Bekanntmachung an die Gemeine. Zuweilen möchte die Poenitentia publica als eine Stellvertretung derselben zu betrachten seyn.

Zweites Kapitel.

Von den Foderungen und Bedingungen, unter welchen die Kirche eine Ehe für rechtmäßig anerkennt.

Abgesehen von den zum Theil erwähnten, zum Theil nicht hieher gehörigen Rechtsfragen über die Zuläßigkeit und Gültigkeit einer Ehe, wobei das Interesse der Kirche in Betracht kommt, und unter der Voraussetzung, daß kein gegründetes Ehe-Hinderniß vorhanden sey, sind nun hauptsächlich die Foderungen näher anzugeben, welche die Kirche an diejenigen macht, welche sich verheirathen und auch von Seiten der Kirche als christlich-rechtmäßige Eheleute betrachtet seyn wollen. Es gehört also das vorzugsweise hieher, was in den alten und neuen Kirchen-Ordnungen unter der Rubrik: Aufgebot und Trauung vorzukommen pfleget. Auch hierbei werden die Gesetze und Gewohnheiten der alten Kirche, und wie sie im Laufe der Zeit sich verändert und ausgebildet haben, eine besondere Berücksichtigung verdienen. Es kommen hierbei vorzüglich drei Stücke in nähere Betrachtung: 1.) Die Anmeldung. 2.) Die Proclamation. 3.) Die Copulation. Daß diese drei Acte nicht immer genau unterschieden werden, darf nicht befremden. Auch kann man gern zugeben, daß die Beobachtung derselben, und insbesondere die priesterliche Consecration, erst in spätern Zeiten (seit dem VIII. Jahrhundert) allgemeines Gesetz geworden sey. Aber das

Daseyn einer alten Observanz in Ansehung dieser Punkte kann nicht geläugnet werden, und es ist offenbar Hyper-Kritik, wenn Selden, Böhmer und andere das Daseyn der priesterlichen Einsegnung in der alten Kirche läugnen wollen.

I.

Anmeldung der Ehe beim Bischofe und Pfarrer.

Das älteste Beispiel einer solchen Anmeldung enthält das schon K. I. angeführte Zeugniß aus Ignatii epist. ad Polycarp. II. 5. p. 208. Hier heißt es: *Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμούσαις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.* Es ist hierbei zu bemerken: 1.) Daß die Theilnahme des Bischofs nicht als Gesetz, sondern als guter Rath (als Beweis der Schicklichkeit und Wohlanständigkeit, *πρέπει*) gefodert wird. 2.) Daß sowohl der Bräutigam als die Braut sich beim Bischofe melden sollen — welches allerdings, daß beide Christen sind, voraussetzt. 3.) Daß nicht eine bloße Anmeldung oder Anzeige, sondern auch eine Genehmigung des Bischofs erfodert wurde. Denn der Ausdruck *γνώμη* (so wie *συγγνώμη*) zeigt immer einen Rath, ein Urtheil, Entscheidung, Erlaubniß u. s. w. an (1 Cor. VII, 6. 25. 40. 2 Cor. VIII, 10. Apokal. XVII, 17. u. a.). Der Vorstand der Kirche sollte nicht nur von der vorseyenden Heirath in Kenntniß gesetzt werden, sondern auch darüber urtheilen und rathen, ob diese Heirath den Foderungen des Christenthums entspreche. Wer einen solchen Rath nicht achtete, konnte zwar von der Vollziehung der Ehe, wenn sie den bürgerlichen Gesetzen nicht zuwider war, nicht abgehalten werden; aber die Kirche erkannte eine solche Ehe nicht als gültig, sondern betrach-

tete sie als Concubinat oder als Hurerei und belegte die Ehegatten mit Kirchenbuße und Excommunication.

Ein anderer Zeuge aus der ältesten Zeit ist Tertullianus. Er handelt in mehrern Stellen, namentlich aber ad uxorem lib. II. c. 2. 9. und de Monogam. c. 11. von der Theilnahme der Kirche an einer christlichen Heirath. In der ersten Stelle redet er von einem besondern Falle, von einer Christin, welche einen heidnischen Mann heirathet, und er nennt dieß einen Abfall von der christlichen Kirche: Cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret, id est Gentili conjungeretur u. s. w. Indeß darf nicht unbemerkt bleiben, daß Tertull. hier von der mystischen Verbindung redet, in welcher die Kirche und jedes Glied derselben mit Christus stehet, und wovon schon der Apostel Paulus Ephes. V, 23 ff. handelt, und daß mithin diese Aeußerung eigentlich nicht hieher gehört. Beweisender aber ist die zweite Stelle ad uxor. lib. II. c. 8. 9. (edit. Rigalt. p. 191.), wo er sagt: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio; Angeli renuntiant*), pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et jure nubent. Hier ist von einer Vermittelung, Bestätigung und Einsegnung der Kirche die Rede. Und diese 3 Acte: conciliatio, confirmatio per oblationem und obsignatio per

*) In der Semler'schen und Oberthür'schen Ausgabe T. II. p. 74. wird die Stelle so gegeben: Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia consiliat, et confirmat oblatio, et obsignatum Angeli renuntiant etc. Hier fehlt also die Benedictio, und durch: Obsignatum Angeli renunciant wird die Handlung aus der kirchlichen in die himmlische Sphäre versetzt. Die Gründe für die Veränderung wollen mir nicht einleuchten.

benedictionem drücken die äußerliche Thätigkeit der Kirche aus. Die Aeußerung Angeli renuntiant (oder nach der andern Leseart: et obsignatum Angeli renuntiant) wird man nur dann verstehen, wenn man die Vorstellung des Tertullianus von dem Angelus orationis (de orat. c. 12.) und den Angelis arbitrio in baptismo (de bapt. c. 5.) näher kennt. Die Engel werden als Zeugen und Bürgen der Ehe vorgestellt, wie sie sich (nach Luk. XV. 7.) über die bußfertigen Sünder freuen. Aber eben deshalb ist auch das: Pater rato habet, von Gott, dem himmlischen Vater, zu verstehen. Dieß beweiset die folgende Vergleichung mit den Vätern und Söhnen auf Erden. Daraus ergiebt sich aber auch, daß, nach Tertullian's Meinung, die Kirche durch ihre Organe die Einwilligung (consensus paternus) Gottes eben so ertheilen soll, wie von dem Staate der elterliche Consens erfodert wird.

Auch aus der dritten Stelle de monogam. c. 11. gehet deutlich hervor, daß christliche Brautleute ihr Ehe-Gesuch bei den Bischöfen und Geistlichen anbringen und die Erlaubniß dazu fodern sollten. Es heißt: Ut igitur in Deo nubas secundum legem et Apostolum, si tamen vel hoc curas, qualis es, id matrimonium postulans, quod eis a quibus postulas, non licet habere ab Episcopo monogamo, a Presbyteris et Diaconis ejusdem sacramenti (i. e. qui etiam ad monogamiam sunt obligati), a Viduis, quarum sectam in te recusasti etc. Der Verfasser eifert, als strenger Montanist, wider die zweite Ehe, welche die Psychiker (d. h. die katholischen Christen, im Gegensatze der Montanisten, welche sich spirituales nannten) bloß für die Geistlichen für unerlaubt hielten, den Laien aber gestatteten. Wie können und dürfen aber, so fragt Tertullian die (katholischen) Bischöfe, Presbyter, Diakonen und Diakonissen (viduae), welche doch zur Monogamie verpflichtet sind, den Digamisten die Erlaubniß zur zweiten Ehe ertheilen? Und wie kann man

es wagen, ein solches Gesuch an sie zu bringen? Es ist hier also dieselbe Strenge, womit das Concil. Neocaesar. con. 7. den Geistlichen die Theilnahme an den Hochzeit-Schmäusen der Digamisten verbietet, damit sie dadurch eine solche Ehe nicht zu billigen scheinen!

Endlich gehört auch noch hieher, was Tertull. de pudicit. c. 4 sagt: Occultae conjunctiones, id est, non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Hier wird also nur die Heirath, welche bei der Kirche gehörig angemeldet (apud ecclesiam professa) und von derselben gebilliget worden (denn dieß wird vorausgesetzt), für eine ächt-christliche, jede andere aber für eine ungesetzliche, Hurerei und Ehebruch gleich zu achtende, erklärt.

In den früheren Zeiten mag diese Anmeldung beim Bischofe häufig die Stelle der Proclamation vertreten haben — entweder, weil man voraussetzte, daß der Bischof die Gemeine mit der Heirath bekannt machen werde, oder weil man ihm das Recht der Entscheidung und Bewilligung in solchen Fällen, ohngefähr auf dieselbe Art und Weise, wie bei der Kirchen-Buße, einräumte. Wenn aber manche Schriftsteller (z. B. Pertsch Kirchen-Historie Th. II. S. 419—21.) behaupten, daß Ignatius, Tertullianus und andere Kirchenväter nicht von der priesterlichen Trauung (welche viel spätern Ursprunges sey), sondern nur von den Verlöbnissen, oder Sponsalien, reden: so ist dieß doch noch immer zweifelhaft, würde aber, auch aus dem Grunde von keiner besondern Wichtigkeit seyn, da die Theilnahme der Kirche entschieden ist. Ob sich diese aber bei der Verlobung oder Trauung äußere, kann in einer Hinsicht als ziemlich gleichgültig betrachtet werden.

Die Anmeldung beim Geistlichen vor dem Aufgebote ist noch jetzt gebräuchlich, und soll keinesweges eine leere Form seyn. 1) Sie soll dazu dienen, um zu erfahren, ob kein Ehe-Hinderniß vorhanden sey. Die Hanani-

sische Kirchen-Ordnung 1559. 4. p. 252 ff. schreibt dem Geistlichen die besonderen Fragen vor, welche er an die Brautleute richten soll." 2.) Bei Brautleuten aus verschiedenen Oertern sollen die Ehe-Zeugnisse oder Copulations-Scheine vorgelegt werden. (K. Sächsisch. Kirchen-Ordnung. 1735. p. 537 — 38. 3.) Der Consens der Eltern und Vormünder, oder die obrigkeitliche Dispensation soll berichtiget werden. (K. Sächsisch. K. O. p. 202 — 3. 877.) 4.) In manchen Ländern soll der Geistliche mit den Brautleuten ein Katechismus-Examen anstellen. Die Sächsisch. General-Artikel. XIII. p. 49. fodern: „Der Pfarrer soll sich mit Fleiß erkundigen: ob sie auch öffentlich in der Kirche mit der Gemeine Gottes das hochwürdige Sacrament des Leibes und Blutes Christi empfangen haben, und da es junge Leute sind, ob sie auch ihren Katechismum gelernt, ohne dessen Erkenntniß sie nicht aufgeboten werden sollen." Dieselbe Verordnung enthält auch die Casimir'sche und Ernestinische K. Ordnung. Diese Einrichtung ist gewiß im Geiste der alten Kirche, wenn sie auch nicht durch bestimmte Zeugnisse nachgewiesen werden kann.

II.

Proclamation oder Aufgebot.

Daß sich in der alten Kirche kein ausdrückliches Zeugniß dafür findet, mag daher rühren, daß man entweder die eben erwähnte Anmeldung beim Bischofe und Pfarrer dafür gelten ließ, oder aber, daß man die Proclamation (welche auch Denunciatio genannt wurde) für einen bloßen Civil-Act, wie z. B. in der französischen und holländischen Verfassung, hielt. Auch könnte man annehmen, daß in dem allgemeinen Kirchengebete (Constit. Apost. lib. VIII. c. 9 — 10. vgl. Denkwürdigkeiten ec. Th. V. S. 168 — 169), nach den

Worten: „Lasset uns beten für diejenigen, welche im Ehestande und in der Kinder-Zucht leben" — eine besondere und namentliche Erwähnung der neuen Eheleute Statt gefunden habe. Daraus könnte die jetzige Sitte, am Ende des Gebets derjenigen zu erwähnen, welche sich in den Stand der h. Ehe begeben wollen und der christlichen Gemeine Bitte und Fürbitte, daß ihr Ehestand wohl gerathen möge u. s. w., begehren, erklärt werden. Aber ein bestimmtes Zeugniß von dieser Gewohnheit habe ich bis jetzt nicht auffinden können.

Auch lassen die so häufig vorkommenden Verbote der heimlichen Heirathen (nuptiarum clandestinarum), welche auch durch die römischen Gesetze untersagt waren, darauf schließen, daß die Kirche ihrer Seits jeder neu zu schließenden Ehe die möglichste Oeffentlichkeit zu geben gesucht haben werde. Das beste Mittel dazu aber war das sogenannte kirchliche Aufgebot, mochte es nun am Ende der Predigt, oder vor dem Segen, oder durch schriftlichen Anschlag an den Kirchen-Thüren, oder auf eine andere Art geschehen.

Dennoch findet man erst im XII. Jahrhundert das erste Kirchen-Gesetz, welches die kirchliche Proclamation verordnet. Das Concil. Lateran. II. a. 1139. can. 51: setzt fest: Specialem quorundam locorum consuetudinem ad alia generaliter propagando statuimus, ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per Presbyteros publice proponatur competenti termino praefinito, ut intra illum, qui voluerit et valuerit, legitimum impedimentum opponat, et ipsi Presbyteri nihilominus investigent, utrum aliquod impedimentum obsistat. Cum autem apparuerit probabilis conjectura contra copulam contrahendam, contractus interdicatur expresse, donec quid fieri debet super eo, manifestis constiterit documentis. Diese Vorschrift wird Concil. Lateran. IV. a. 1215. c. 12. mit folgenden Worten wiederholt: Ne quis copuletur, nisi publice proclamaur.

Bei dieser Einrichtung ist es auch im Occident immer geblieben. Das Concil. Trident. Sess. XXIV. c. 1. verordnet: Synodus — s. Lateranensis Concilii sub Innocentio VI. celebrati vestigiis inhaerendo praecipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium Parocho, tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter Missarum solemnia publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum: quibus denunciationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur etc. In der protestantischen Kirche ist dieselbe Einrichtung beibehalten worden, wie aus allen alten und neuen Kirchen-Ordnungen zu ersehen ist. Bloß Holland machte hierin eine Ausnahme und überließ die Proclamation bloß den weltlichen Administrations-Behörden — eine Einrichtung, welche auch in Frankreich und den an seiner Verfassung Theil nehmenden Ländern angenommen wurde.

Daß die dreimalige Proclamation zu Ehren der h. Dreieinigkeit geschehe (Calvoer rituale eccles. P. I. p. 85), ist gewiß eine spätere, mehr fromme, als wahre Deutung. Weit näher liegt das Trinundinum Romanum, oder die Zeit-Dauer, welche, nach der römischen Verfassung, zwischen dem Vorschlage zu einem Gesetze und der Annahme und Bekanntmachung desselben, verfließen mußte. Diese war auf tres nundinas (Markt-Tage) festgesetzt, und man berechnet sie bald auf 17, bald auf 21, bald auf 27 Tage — worüber die Werke über die römischen Alterthümer zu vergleichen sind. In manchen Ländern wird zwar nur ein zweimaliges Aufgebot gefodert: in den meisten aber ist die trina denuntiatio beibehalten, jedoch so, daß dieselbe durch Dispensation in ein einmaliges Aufgebot zusammengezogen werden darf. Offenbar wurde bei diesem Aufgebote zunächst ein

bürgerliches Verhältniß (in Betreff der Ehe-Hindernisse, des Einspruchs u. s. w.) beabsichtiget; die Kirche suchte aber durch Gebet und Fürbitte das religiöse Verhältniß damit zu verbinden.

Daß dieses Aufgebot auch Bannum oder Bannus genannt wurde, leidet keinen Zweifel. Im du Cange, Carpentier u. a. wird das Wort erklärt: Proclamatio e suggestu, publicatio matrimonii, Germanis quibusdam, ut et Gallis etiamnum, Bann, Ban, Banna, quae in ecclesiis secundum consuetudinem eduntur ante matrimoniorum celebrationem. Das Wort Bann wird von jeder Art von öffentlicher Verkündigung und Bekanntmachung gebraucht, und selbst die gewöhnliche Bedeutung (Excommunication) hat ihren Ursprung von der Gewohnheit, die Namen derjenigen, welche aus der Kirchen-Gemeinschaft ausgestoßen worden, öffentlich zu verkündigen (indicere). Geschah eine solche Verkündigung schriftlich durch Anschlag an den Pfeilern und Thüren der Kirche, so hieß sie ἀνάθημα (suspensio), was ursprünglich von ἀνάθεμα nicht verschieden ist. In den lateinisch-französischen Formularen bei Martene de antiq. eccl. rit. P. II. p. 627 seqq. kommt stets die Plural-Form vor: Nous avons fait les bans en cette sainte Eglise etc. Dieses rührt von der zweimaligen oder dreimaligen Wiederholung (par trois dimenches continues) her. Die deutschen Benennungen: Aufgebot, Ausrufung, Verkündigung und andere entsprechen dem latein. denunciatio, proclamatio u. a.

In der orientalisch-griechischen Kirche ist eine kirchliche Proclamation nicht gebräuchlich. Die Stelle derselben vertritt aber die Verlobung, welche μνῆστρον τοῦ ἀῤῥαβῶνος (Urkunde des Unterpfandes) genannt, als ein besonderer kirchlicher Akt feierlich begangen und vom Priester eingesegnet wird. Das Ring-Wechseln geschieht ebenfalls bei dieser Verlobung.

III.

Copulation oder Trauung.

Die bei uns gewöhnliche Benennung: Copulatio ist weder altrömisch noch altkirchlich. Gewöhnlicher ist copula oder mit dem Beisatze copula conjugalis; obgleich die katholische Kirche diesen Ausdruck nicht gern braucht, aus Gründen, welche Bellarmin (de sacr. matrim. lib. I. c. 5. p. 1809 seqq.) ausführlich angiebt. Um die in copula liegende Zweideutigkeit zu vermeiden, wählten die protestantischen Kanonisten lieber copulatio*), welches auch, so wie Trauung**), allgemein liturgischer Sprachgebrauch geworden ist.

In der katholischen Kirche ist Benedictio conjugum, oder auch bloß Benedictio (eulogia) priesterliche, eheliche Einsegnung u. a. die gewöhnliche Benennung dieser h. Handlung. Bei den Griechen, wo, wie schon bemerkt worden, auch die Verlobung eine christliche Handlung ist, heißt die Trauung στεφάνωμα, coronatio, weil das Aufsetzen des Braut-Kranzes als das wichtigste Stück dieser kirchlichen Feierlichkeit betrachtet wird. Daß Benedictio synekdochisch genommen werde, ersieht man daraus, daß, obgleich bei den Nuptiis secundis die eigentliche Einsegnung wegfällt, die Handlung dennoch diesen Namen führet.

---

*) Eine sehr erkünstelte Herleitung von copula findet man in Colvoer ritual. eccl. P. I. p. 127.

**) Das teutsche Wort Trauung, (zuweilen auch die Traue) trauen, antrauen u. s. w. entspricht dem im Mittelalter sehr gebräuchlichen: Affidatio, affidare (von fidem dare, se obligare etc.), nur mit dem Unterschiede, daß es früher immer von der Verlobung gebraucht wird: In den alten Formularen bei Martene ist stets die Ordnung: Affidatio (mit der Formel: Ego affido vos in nomine Patris etc.), Bannus, Benedictio (wofür zuweilen solemnisatio gesetzt wird.).

Was nun den Ursprung und das Alter derselben anbetrifft, so ist es allerdings auffallend, daß weder in den apostolischen Constitutionen, noch in der kirchlichen Hierarchie des Pseudo-Dionysius, wo doch die heiligen Handlungen der Kirche zusammengestellt und ausführlich beschrieben worden, der kirchlichen Trauung gar nicht erwähnt ist. Da nun auch weder beim Chrysostomus, noch bei andern alten Schriftstellern, welche über liturgische Dinge berichten, eine Spur vom Daseyn eines Trauungs-Formulars zu finden ist, so kann man die Vermuthung, daß die in den griechischen Euchologien und dem Gelasianischen Missale enthaltenen Formulare erst in spätern Zeiten hinzugekommen, um so weniger unwahrscheinlich finden, da es wenigstens in Ansehung des letzteren auffallend bleibt, daß im Sacramentario Gregoriano nichts davon vorkommt. Es kann daher die Meinung vom Seldenius (de uxor. hebr. lib. II. c. 29 seqq.) u. a., daß die kirchliche Trauung erst im IX. Jahrhundert, nach dem Kaiser Leo der Weise für den Orient, und Karl d. Gr. für den Occident durch Gesetze die kirchliche Weihe der Ehen angeordnet, ein integrirender Theil des eigentlichen Gottesdienstes geworden sey, gar wohl vertheidiget werden*). Aber höchst voreilig und falsch wäre der Schluß, wenn man daraus folgern wollte, daß sich die Kirche in den frühern Jahrhunderten um die Ehe nicht bekümmert habe, und daß die priesterliche Trauung erst im VIII. oder IX. Jahrhundert sey eingeführt worden.

Schon aus den bereits angeführten Stellen des Tertullianus erhellet unwidersprechlich, daß schon im zweiten Jahrhundert eine Heiligung des ehelichen Bünd-

---

*) In Calvoer ritual. eccl. P. I. p. 123 heißt es: Equidem conjecerim, copulationes, ceu vocant, sacerdotales invaluisse post saec. IX et XI. praecipue, posteaquam Imperatores benedictiones matrimoniorum, ceu causarum sacrarum, legibus augustis roborarunt.

nisses durch die Kirche eingeführt war. Aber es giebt solcher Zeugnisse mehrere und zwar aus der Gesammt-Kirche des Orients und Occidents: so daß man diese Theilnahme nicht bloß für eine Eigenheit der Montanisten, oder eine besondere Einrichtung der Afrikanischen Kirche zu halten hat, wie Godofredus u. a. meinten. Vgl. Bingham. Ant. T. IX. p. 331 seqq.

Daß in der Afrikanischen Kirche die priesterliche Einsegnung gewöhnlich war, beweiset, außer Tertullianus, und Augustinus (ep. 237. vgl. Possid. vita Augustini c. 27.) vorzüglich Concil. Carthag. IV. can. 13, wo es heißt: Sponsus et sponsa, cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis, vel parnymphis offerantur: qui cum benedictionem acceperint eodem nocte pro reverentia illius benedictionis in virginitate permaneant.

Die Gewohnheit der Kirche in Italien erhellet aus einigen Stellen des Ambrosius, wovon Bingham l. c. bloß die erste angeführt hat. Ambros. epist. XXIV. (al. LXX.): Cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est (fidei) concordia? In der Schrift de institut. virg. c. 17. kommen die Worte vor: Haec famula tua, Christe, tuis adsistit altaribus non rutilanti caesarie flavum deserens crinem flammeo nuptiali dicatum — welche, wenn sie auch zunächst nur auf die Braut Christi (wie Serm. IX. Agnes Christi sponsa genannt, und als solche geschmückt beschrieben wird) gehen, doch von einer kirchlichen Darstellung der Brautpaare handeln.

Wenn es in der Stelle Gregor. Nazianz. ep. 57 noch zweifelhaft wäre, ob in den Worten: καὶ παρῆν ἐπισκόπων ὅμιλος· ἐπεὶ τῷ γε βούλεσθαι καὶ πάρειμι, καὶ συνεορτάζω, καὶ τῶν νεῶν τὰς δεξιὰς ἀλλήλαις τε ἐμβάλλω, καὶ ἀμφοτέρας τῇ τοῦ Θεοῦ — gerade eine kirchliche Trauung (jungere dextras), oder

bloß eine freundschaftliche Theilnahme an dem Hochzeit-Feste liege (wiewohl das erstere viel wahrscheinlicher ist), so spricht dagegen Chrysostomus Homil. XLVIII. in Gen. p. 549 ed. Francof. ganz deutlich von einer priesterlichen Weihung: τί τὰ σεμνὰ τοῦ γάμου ἐκπομπεύεις μυστήρια; δέον ἅπαντα ταῦτα ἀπελαύνειν, καὶ τὴν αἰδῶ ἐκ προοιμίων ἐκπαιδεύειν τὴν κόρην, καὶ ἱερέας καλεῖν, καὶ δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν τὴν ὁμόνοιαν τοῦ συνοικεσίου συσφίζειν u. s. w. Hier ist des priesterlichen Gebets und Segens erwähnt; und eben deshalb heißt die Ehe bei Basil. M. Hom. VII. in Hexam. Opp. T. I. p. 81: ὁ διὰ τῆς εὐλογίας ζυγός.

Für die römische Observanz sprechen die Verordnungen mehrerer Bischöfe, welche, wenn sie auch manchen kritischen Verdacht wider sich haben, doch nicht ohne weiteres zu verwerfen sind. Dahin gehört das Zeugniß des Evaristus (am Ende des 1. Jahrhunderts) in der ihm zugeschriebenen Epist. ad Afric. Episc., welches in Gratiani Decr. P. II. c. XXX. qu. V. aufgenommen ist: Aliter legitimum [ut a patribus accepimus et a S. Apostolis eorumque successoribus traditum invenimus], non fit conjugium, nisi ab his, qui super ipsam foeminam dominationem habere videntur, et a quibus custoditur, uxor petatur, et a parentibus aut propinquioribus sponsetur et legibus dotetur, et suo tempore sacerdotaliter, ut mos est, cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicatur etc. Nach Platina vit. Pontif. vit. Soteri p. 45 — 46. ist nicht Evaristus, sondern Soter (am Ende des II. Jahrh.) Urheber. Er führt es aber mit andern Worten an: Instituit, ne legitima haberetur uxor, nisi sacerdos ex instituto benedixisset, et quam parentes solemni pompa, more christiano, marito collocassent: quamque etiam Paranymphae [al. Paranymphi] de more custodivissent. Hoc autem constituit multa pericula rejiciens, quae in novas nuptias

cadere solent, e praestigiis et magicis artibus quorundam improborum. Der letzte Grund ist als Beweis des Zeit-Aberglaubens, wovon auch sonst häufige Spuren vorkommen, merkwürdig. Platina fügt hinzu: Gratianus tamen hoc decretum Evaristo adscribit. Utri vero sit attribuendum, legentes dijudicent. Non enim multum refert, illine, an huic attribuatur. Weniger zweifelhaft sind die Zeugnisse des Siricius (im V. Jahrh.) Ep. I. ad Himer. c. 4: Quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur — und des im Anfange des VI. Jahrh. lebenden Hormisdas (Decret. c. VI.): Nullus fidelis, cujuscumque conditionis sit, occulte nuptias faciat, sed benedictione accepta a sacerdote publice nubat in Domino. Der Papst Nicolaus I. (im IX. Jahrh.) sagt Consult. ad Bulgar. c. 3. vgl. Decret. Gratiani P. II. c. XXX. qu. 5. c. 3: Sponsus et sponsa primum in ecclesiam Domini cum oblationibus, quas offerre debent Deo, per sacerdotis manum statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt.

Die bürgerlichen Gesetze, welche fodern: Ne matrimonia citra sacram benedictionem confirmentur, und den Gesetzen Justinian's über die vota nuptiarum (worüber die Ausleger stets verschiedener Meinung waren) zur Erläuterung dienen, sind Novell. Imper. Leonis. Constitut. LXXXIX. Nov. Alexii Comneni. Constit. III. de Sponsal. Die Hauptstellen hat Gerhard Loc. theol. T. XV. p. 394. mitgetheilt. Die Karolingischen Gesetze findet man Capit. Reg. Franc. lib. VI. c. 408. VII. c. 179. Add. IV. c. 2. Vgl. G. W. Böhmer über die Ehegesetze im Zeitalter Karl's d. Gr. Göttingen, 1826. 8.

Was das Officium benedictionis conjugalis anbetrifft, so haben wir schon bemerkt, daß dasselbe in allen alten Liturgien fehlet, und daß gegen die Aechtheit des Officii Galasiani, welches man in Edm. Mar-

tene de antiq. eccl. ritibus P. II. Rotomag. 1700. 4. p. 614 — 16. findet, schon deshalb Zweifel entstehen muß, weil das jüngere Sacrament. Gregor. M. dieses Officium nicht hat. Es ist daher allerdings sehr wahrscheinlich, daß, obgleich die Theilnahme der Kirche an der Ehe unbezweifelt viel früher da war, dennoch erst seit dem VIII. und IX. Jahrhundert, nachdem die kirchliche Einsegnung durch Staats-Gesetze sanctionirt war, in eine feststehende liturgische Norm gebracht wurde. Entweder war früher die Art und Weise der kirchlichen Trauung der Freiheit der Geistlichen überlassen; oder es gab für die ganz einfache Handlung eine gewisse Observanz, welche deshalb so lange eine mündliche blieb, weil die besonderen Gebräuche, nach Verschiedenheit der Zeiten, Sitten und Völker, nicht wohl in eine allgemeine Regel zusammengefaßt werden zu können schienen. Dieses schien erst von der Zeit an thunlich, als man sich über die kirchlichen Hochzeit-Gebräuche näher vereiniget hatte.

In der schon erwähnten Schrift von Martene de antiquis eccl. rit. P. II. sind XIV verschiedene lateinische Trauungs-Formulare (Ordines) vollständig mitgetheilt. Darunter sind Ordo VII — XIII. p. 627 — 44. abwechselnd in lateinischer und französischer Sprache*), so

---

*) Die meisten teutsch-katholischen Agenden enthalten die Trauungs-Formulare in lateinischer und teutscher Sprache, nach einem gleichen Verhältnisse. So die Agenda Coloniensis. Colon. 1614. 4. p. 175 seqq. Voran stehet Benedictio sponsi et sponsae. Alsdann heißt es: Benedictiöne absoluta, quaerat sacerdos — — — his verbis: Ihr wollet eingehen den Stand der h. Ehe und begehret, daß der bestätiget werde, im Angesicht dieser gegenwärtigen Glaubigen?

Respons. Ja, Herr, wir begehren es.

Deinde si sponsalibus etiam interfuit Parochus, et in iis quod non coacti, non voto sacro continentiae obligati, non promissione ulla alteri facta obstricti accedant, jam antea cognitum habeat, sequentem interrogationem faciat:

daß alle Fragen und Sätze, welche eine Antwort und eine bestimmte Erklärung fodern, in französischer, die Gebete und Formeln aber in lateinischer Sprache ausgedrückt werden.

Mit diesen alten Formularen stimmen die jetzigen katholischen Ritual-Bücher im Wesentlichen überein, und es zeigt sich auch hier das Charakteristische der lateinischen Liturgie, die zweckmäßige Kürze, wodurch sich besonders die Gebete auszeichnen. Daß Luther's Trau-Büchlein eigentlich nur eine Uebersetzung aus dem Lateinischen ist, kann man bald aus einer nähern Vergleichung ersehen. Die Vorrede ist merkwürdig wegen des Gesichtspunktes, aus welchem die Ehe betrachtet wird. Sie beginnt mit folgenden Worten: „So manches Land, so manche Sitten, sagt das gemeine Sprüchwort. Demnach weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebühret uns Geistlichen oder Kirchen-Dienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt oder Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen. Etliche führen die Braut zweimal zur Kirche, beide des Abends und des Morgens, etliche nur einmal, etliche verkündigen und bieten sie auf der Kanzel auf zwo oder drei Wochen zuvor. Solches alles und dergleichen laß ich Herrn und Rath schaffen und machen, wie sie wollen; es gehet mich nichts an. Aber so man von uns begehret für den Kirchen oder in den Kirchen, sie zu segnen, über sie zu beten, oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig dasselbige zu thun. Darum hab' ich wollen diese Wort und Weise stellen denjenigen, so es nicht besser

N. So frage ich Euch an Statt des Allmächtigen, ob Ihr auch von jemand gezwungen, mit einiger geistlichen Gelübden verstricket, auch mit Keinem Euch ehelich versprochen, allhier erscheinet?

Si talem habent conscientiam, respondent:

Nein, Herr! u. s. w.

wissen, ob etliche gelüstet, einträchtiger Weise mit uns hierinne zu brauchen" u. s. w.

Die eigentliche Benedictions-Formel, womit die h. Handlung in der katholischen Kirche gewöhnlich eröffnet wird, haben Luther und nach ihm die protestantischen Agenden weggelassen; nicht, als ob sie etwas an sich Tadelnswerthes enthielte, sondern weil man derselben den eigentlichen Sacraments-Charakter beilegte, und sie daher bei den Nuptiis secundis d. h. bei den Personen, welche schon einmal getraut worden, bei Wittwern und Wittwen, nicht zu wiederholen wagte *). Diese Ansicht und die daraus entspringende Ungleichheit des Verfahrens, daß in vielen Fällen der Segen bloß über eine Person ausgesprochen wird, war es, was die Protestanten mißbilligten. Vgl. Jo. Gerhard Loci theol. T. XV. p. 470.

Uebrigens ist Luther's Trau-Büchlein der Grund-Typus geblieben, und die zahlreichen Trauungs-Formulare in den protestantischen Agenden sind im Grunde nur als Variationen zu betrachten. Das Gemeinschaftliche unter sich und mit der katholischen Kirche besteht: 1) In der ausdrücklichen Frage: ob die Brautleute einander wirklich ehelichen wollen? 2) In dem Ritus des Ring-Wechsels oder der Zusammen-Fügung der rechten Hände. 3) In der Wiederholung der Formel: Was Gott zusammenfüget, soll kein Mensch scheiden, wodurch beide Kirchen die Unverletzlichkeit und Unauflösbarkeit des ehelichen Bandes ausdrücken wollen. 4) In der feierlichen Erklärung des

*) Nach Bellarmin de sacr. matr. lib. I. c. 9. p. 1331. ist die zweite oder folgende Heirath zwar auch ein Sacrament, aber die Benediction darf nicht wiederholt werden. Causa, cur secundae nuptiae non benedicantur, est, quia benedictio in primis nuptiis data non perit, neque debent iterum benedici, qui semel benedicti fuerunt.

Copulator's: Ich spreche (oder gebe) Euch ehelich zusammen im Namen des Vaters u. s. w. 5) In Belehrungen und Ermahnungen an die Eheleute über die göttliche Einsetzung des Ehestandes, nach 1 Mos. II. Matth. XIX., über die Pflichten und den Segen des Ehestandes — wobei, unter Handauflegen, ein Gebet oder die levitische Segens-Formel den Beschluß macht.

Beide Kirchen fodern als Regel die Oeffentlichkeit der Trauung, und gestatten die Privat- oder Haus-Trauung nur als Ausnahme und in Noth-Fällen (Sächs. General-Art. XIII. p. 51); welche jedoch durch die Mode der neuern Zeit sehr empfohlen wird. Doch sollen auch bei der Privat-Copulation Zeugen, welche die Versammlung (coetus fidelium) repräsentiren, zugegen seyn. Die katholische Kirche fodert, daß die Brautleute zuvor die Messe hören. Das Missale Romanum enthält ein besonderes Officium pro sponso et sponsa, welches man auch bei Calvoer. rit. eccl. P. I. p. 96—98 findet. Bei den Protestanten verpflichtet zwar kein Gesetz zur Communion *); aber die alte Observanz erfodert, daß sie am zweiten Sonntage des Aufgebots communiciren (factum inde a Reformationis temporibus, ut desponsati, ubi secunda vice proclamantur, sacra coena utantur. S. Calvoer rit. eccl. P. I. p. 38.) Es wird diese Einrichtung von Oblationen abgeleitet, welche schon in den ältesten Zeiten gewöhnlich waren, und wovon schon Tertull. ad uxor. lib. II. c. 9. (quod oblatio confirmat) redet.

Die solenne Hochzeit, oder sogenannte Braut-Messe (Missa nuptialis) ist hiervon noch unterschieden. Das Gegentheil ist die stille Hochzeit, bei welcher, außer dem eigentlichen ritualmäßigen Trauungs-Acte, keine besondere Feierlichkeit Statt findet. Sie wird theils

*) Die Schwedische Agende (S. 108) setzt die Communion als der Trauung unmittelbar vorausgehend voraus.

gestattet, theils gefodert 1.) Bei ganz armen Personen; 2.) Bei solchen Personen, welchen wegen fleischlicher oder anderer Vergehungen, die kirchliche Integrität fehlet; 3.) Bei der zweiten, dritten Ehe u. s. w. In den beiden letzten Punkten zeigen sich noch die Spuren von der alten Kirchen-Zucht, sowohl in Ansehung der Gefallenen, als der unter dem Namen Polygamie begriffenen zweiten Ehe (nuptiae secundae), welche in der alten Kirche zuweilen ganz untersagt, zuweilen mit Kirchen-Buße belegt, immer aber auf irgend eine Art beschränkt und geringer gehalten wurde.

Dagegen verschmähte die Kirche zu keiner Zeit eine in den Grenzen der Anständigkeit bleibende solemnitas et pompa nuptialis. Außer den nachher näher zu beschreibenden Ceremonien, ward ein dieser h. Handlung besonders gewidmeter Gottesdienst nicht nur gestattet, sondern auch, wo es den Verhältnissen und Umständen gemäß war, gefodert. Auch bei den Lutheranern erhielt sich noch häufig der Name Braut-Messe, und das Eigenthümliche dieses Gottesdienstes bestehet in Teutschland darin, daß außer dem gewöhnlich zum Beschluß statt findenden Trauungs-Acte, eine Hochzeit-Predigt oder Sermon (welche beide häufig als ein majus et minus solemne unterschieden werden) gehalten wird. Die große Anzahl älterer und neuerer Sammlungen von Hochzeit-Predigten und Trauungs-Reden beweiset die Sorgfalt, womit man auch diese h. Handlung zur Belehrung, Besserung und Erbauung zu benutzen suchte. Außer den besondern Hochzeit-Liedern pfleget auch noch das sogenannte Hochzeit-Evangelium (Joh. II, 1 — 11) vom Cantor oder einem Chor-Knaben gesungen zu werden. Verwandt damit ist die Sitte, daß in Schweden die Bradmessa oder feierliche Einsegnung des Braut-Paares, vom Prediger selbst nicht recitirt, sondern gesungen wird. Doch findet eine solche Einsegnung bei vorher verwittweten oder bejahrten Bräuten nicht Statt — worin

wieder eine Beziehung auf die nuptias secundas liegt. S. Schwedisches Kirchen-Handbuch übersetzt von Dunkel. Lübeck. 1825. 8. S. 108.

Die orientalisch-griechische Kirche hat für die Ehestiftung drei verschiedene Acte eingeführt, welche ihre Euchologien sorgfältig von einander unterscheiden *).

I.) Die Verlobung (ἐπὶ μνηστροῖς τοῦ ἀῤῥαβῶνος). Sie geschieht in der Regel in der Kirche und sehr selten im Hause. Auch ist sie gewöhnlich ein von der

---

*) In Metrophan. Critopuli Conf. fid. art. XII. wird gesagt: „Die (orthodoxe) Kirche wehret Keinem, sich unter das Joch des Ehestandes zu begeben, sondern verstattet es allen. Sie untersucht aber zuvor das Erfoderliche (τα εἰκοτα), z. B. ob Bluts-Verwandtschaft (συγγενεια σαρκικη) vorhanden, ob schon eine anderweitige Verheirathung Statt gefunden und andere durch die Gesetze bestimmte Punkte. Findet nun die Kirche solche Personen rein und heirathsfähig, so giebt sie dieselben, unter Gebet und Fürbitten, ehelich zusammen. Doch müssen sie zuvor, daß es freiwillig geschehe, erklären, und es durch einen gegenseitigen Kuß (φιληματι ἀμοιβαιῳ) bestätigen. In den Gebeten wird des ersten Ehestandes unserer Stammeltern Adam und Eva, Abraham's und Sara's, Isaak's und Rebekka's, Jakob's und Eno's und anderer durch rechtmäßigen Ehestand verbundener Heiligen, gedacht. Hierauf bittet die Kirche Gott, daß er den neuen Eheleuten Gnade und Segen verleihen, ihnen wechselseitige und beständige Liebe einflößen, und Leibes-Frucht, welche Gottes und der Kirche würdig sey, schenken wolle. Nach diesem steckt ihnen der Priester die Ringe an die Hände; den Ring des Bräutigams der Braut, und den Ring der Braut dem Bräutigam. Er fügt alsdann ihre Hände zusammen und setzt ihnen Kränze (στεφανους) von immergrünenden Zweigen auf's Haupt. Zum Beschluß reicht er ihnen Becher gewöhnlichen Weines (κοινου οἰνου d. h. keinen consecrirten). Hieraus trinken sie ein wenig, und begeben sich sodann, nach beendigter Feierlichkeit, nach Hause."

Es ist auffallend, daß dieß so summarisch und als ein continuum dargestellt wird, da doch die liturgischen Official-Bücher die verschiedenen Momente genau angeben. Eine Abänderung in spätern Zeiten anzunehmen, ist gerade bei den so fest am Alten hängenden Griechen nicht wahrscheinlich.

Trauung durch eine unbestimmte Zwischenzeit getrennter, und nur zuweilen ein unmittelbar auf dieselbe folgender Act. Man scheint hierbei ein ähnliches Verhältniß, wie bei der Taufe und Confirmation angenommen zu haben:

Das Ceremoniel ist dieses. Der Priester kommt zu den im Schiff der Kirche stehenden Brautleuten, bezeichnet sie dreimal mit dem Kreutzes-Zeichen an der Stirn, giebt ihnen angezündete Wachs-Kerzen in die Hand und führet sie sodann in den Chor ein. Hier räuchert er mit einem kreutzförmigen Rauch-Fasse, wobei die gewöhnlichen Segens-Formeln gesprochen werden. Hierauf wird die große Collekte (*συναπτη*) gesungen, mit den Responsorien und der Doxologie. Nach einem langen Gebete folgt hierauf die Ring-Ceremonie (*δακτυλιων περιθεσις*). In der Regel wird ein goldener und silberner Ring auf den Altar gelegt. Der Priester nimmt zuerst den goldenen Ring, macht damit ein Kreutz über das Haupt des Bräutigams und steckt ihn dann an dessen rechte Hand. Dabei spricht er dreimal die Formel: *Αρραβωνιζεται ὁ δουλος του Θεου ὁ δεινα την δουλην του Θεου τηνδε εἰς το ὀνομα του πατρος, και του ὑιου, και του ἁγιου πνευματος, νυν και ἀει, και εἰς τους αἰωνα των αἰωνων, ἀμην.* Dasselbe geschieht hierauf in Ansehung der Braut mit dem silbernen Ringe, wobei mutatis mutandis dieselbe Formel dreimal gesprochen wird. Hierauf nimmt der in der Nähe stehende Braut-Führer (*παρανυμφος* oder *νυμφαγωγος*) die Auswechselung der Ringe vor, wobei der Priester in einem langen Gebete die Bedeutung der Ringe erklärt. Zuletzt werden die Verlobten mit einem feierlichen Gebete entlassen.

II.) Die Krönung (*στεφανωμα*, Bekränzung). Dieser eigentliche Trauungs-Act beginnt, wie die Verlobung, mit derselben Art und Weise der Einführung in den Chor; nur mit dem Unterschiede, daß dabei Psalm 128, mit Responsorien und Doxologie gesungen wird. Auf diesen Psalm folget die Predigt (*ὁμιλια*), in welcher von

der Würde und den Pflichten des Ehestandes gehandelt wird*). Nach derselben werden die Fragen wegen des Ehe-Versprechens und der Ledigkeit vorgelegt. In der nun folgenden großen Collekte (συναπτη oder εκτινια) sind einige Veränderungen, welche nach Zeit und Umständen bald vermehrt, bald vermindert werden. Hierauf folgt ein langes Gebet in drei Abtheilungen, deren jede vom Diakon durch die gewöhnliche Formel: του κυριου δεηθωμεν angekündigt wird. Am Schlusse des letzten Gebets wird die Krönung vorgenommen. Der Priester nimmt die auf dem Altare liegenden Hochzeit-Kränze (συμφινους στεφανους) und setzt sie zuerst dem Bräutigam, sodann der Braut mit den Worten auf's Haupt: Στεφεται ὁ δουλος του Θεου ὁ δεινα την δουλην του Θεου τηνδε [ἡ δουλη του Θεου ἡ δεινα τον δουλον του Θεου τονδε] εἰς το ὀνομα του πατρος u. s. w. Es folgen hierauf Gebete, Doxologien, Bibel-Sprüche, besonders die Hochzeit-Epistel Ephes. V, 20—33. und das Hochzeit-Evangelium Joh. II, 1—11. und Wechsel-Gebete des Priesters und Diakon's. Den Beschluß machen das vom Volke mitgesprochene Gebet des Herrn, die gewöhnlichen Responsorien und die liturgischen Formeln: εἰρηνη πασι 2c. und: τας κεφαλας u. s. w.

Nach solcher Beendigung der Krönung reicht der Priester, unter Gebet und Segen, den neuen Eheleuten einen Glas-Becher mit Wein, woraus er jedes dreimal trinken läßt. Zuweilen wird der Glas-Becher unmittelbar zerbrochen, um durch dieses Symbol an die Vergänglichkeit alles Irrdischen zu erinnern.

Auf diese Ceremonie folgt eine andere, nämlich das

*) Nach King's Gebr. der Griech. Kirche in Rußland. S. 228. ist jetzt die Predigt nicht mehr gebräuchlich. In Burscher's Hochzeitgebr. der griech. und morgenländischen Christen. Leipzig 1754. 4. ist die Predigt mit Stillschweigen übergangen.

Zusammengeben der rechten Hände. Sie weicht aber ganz von der im Occident gewöhnlichen ab. Der Priester hält nämlich die geschlossenen Hände der Eheleute zusammen und führt sie dreimal im Kreise herum, wobei von ihm und allen Anwesenden besondere Gesänge, welche das *Τριοδιον*, *'Ανθολογιον* und *Κοντάκιον* enthalten und welche das Volk auswendig kann, angestimmt werden. Der Braut-Führer begleitet die Eheleute während dieses Umzuges und legt die Hände auf die bekränzten Häupter. Nach der von Goar beigebrachten Erklärung des Erzbischofs Simeon von Thessalonich soll der Braut-Führer dadurch anzeigen, daß er für die neuen Eheleute die Verpflichtung zur Rechtschaffenheit und Eintracht übernehme. Er nennet ihn daher auch *Αναδοχον της σωφροσυνης και ὁμονοιας*, und vergleicht ihn mit dem Tauf-Pathen. Dabei ist noch zu bemerken, daß dieser Braut-Führer gewöhnlich bei der Geburt des ersten Kindes zum Tauf-Zeugen oder Bürgen (*ἀναδοχος*) erwählt wird.

III.) Das Abnehmen der Kränze (*λυσις των στεφανων*). Nur in gewissen (aus Mangel an Nachrichten) nicht näher zu bestimmenden Fällen, erfolgt sie noch in der Krönungs-Versammlung. In der Regel erscheinen die jungen Eheleute nach acht Tagen wieder in der Kirche, wo ihnen der Priester unter ähnlichen Gebeten die Kränze abnimmt, und sie nach ertheiltem Segen entläßt. Wenn King (Gebr. d. griech. Kirche in Rußland. S. 221) die Vermuthung äußert: „Bei den Juden wurde sieben Tage lang das Hochzeit-Fest gefeiert, welches vielleicht die Abnehmung der Kronen nach dieser Zwischen-Zeit in der griechischen Kirche kann veranlaßt haben" — so wird man schwerlich viel dagegen erinnern können. Doch ist noch zu bemerken, daß bei den Griechen auch der Täufling nach acht Tagen von neuem abgewaschen ward, und daß auch bei der Salbung (*χρισμα*) das dreimalige Umgehen des Altars gebräuchlich ist. Ueberhaupt ist unver-

kennbar, daß die Griechen das Sacrament der Taufe und Ehe in nähere Verbindung setzen, was auch schon daraus erhellet, daß sie den παράνυμφος mit dem ἀναδοχος bei der Taufe vergleichen und ihn auch so benennen.

Bei der zweiten und dritten Heirath (διγαμία und τριγαμια) sind sämmtliche Ceremonien abgekürzt oder weggelassen, und an die Stelle mancher Hochzeit-Gebete traten Buß-Gebete — ganz nach den Grundsätzen des alten Disciplinar-Rigorismus, welcher die zweite Heirath mit Kirchenbuße belegte. Die vierte Heirath wird durchaus nicht gestattet; sondern als Ehebruch betrachtet und mit Excommunication bestraft.

Sämmtliche Formulare bei der Verlobung, Krönung, Abnahme der Kränze, und folgenden Heirath (ἀκολουθια εἰς διγαμους) findet man in Jac. Goari Euchologion. p. 310 — 338. vollständig. In der Schrift: Von den feierlichen Hochzeitgebräuchen der heutigen griech. und morgenländischen Christen, von J. Fr. Burscher. Leipzig, 1754. 4. S. 11 — 28. sind die Hauptstellen griechisch und teutsch ausgehoben und erklärt. Eine vollständige Uebersetzung giebt J. G. King: Die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Rußland u. s. w. Aus dem Engl. übers. Riga, 1773. 4. S. 217 — 239. Doch fehlet die Ἀκολουθια εἰς διγαμους (bei Goar p. 328 seqq.), deren Burscher S. 27 — 28. kurz erwähnt. Die King'sche Uebersetzung ist wörtlich wiederholt in G. J. Schmitt's: Die morgenländische, griechisch-russische Kirche u. s. w. Mainz, 1826. 8. S. 171 — 190. Das Wesentliche findet man auch bei Chr. Angelus, Mich. Heineccius, A. E. Mirus u. a. Schriftstellern, welche von den Gebräuchen der orientalischen Kirche handeln. Eine lateinische Uebersetzung giebt Martene de antiq. eccl. rit. P. II. p. 651 seqq. Das Officium in Bigamos p. 660 — 63 ist vollständig.

Drittes Kapitel.

Von den kirchlichen Hochzeit-Gebräuchen.

Es giebt wenige Gegenstände des Alterthums, welche so reichhaltig und zur Erklärung der Classiker so wichtig sind, als der Punkt de ritibus nuptialibus. Die Bekanntschaft damit gewähret ein besonderes Interesse, und ist ein wichtiger Beitrag zur Menschen- und Völker-Kunde. Der Fleiß der Gelehrten älterer und neuerer Zeit hat es nicht an sorgfältigen Untersuchungen hierüber fehlen lassen. Indeß würde es weit über die Grenzen dieses Werks hinausführen, wenn wir auch nur die Resultate aus diesem Theile der alten Volks- und Sitten-Geschichte mittheilen wollten. Selbst das am nächsten liegende hebräische, griechische und römische Alterthum, woraus doch die christlichen Heiraths-Gebräuche entweder geradezu geflossen oder welchen sie doch offenbar nachgebildet worden, kann hier nicht ausführlich erörtert und verglichen werden. Wir müssen uns mit einer summarischen Darstellung der Gebräuche begnügen, welche die kirchliche Handlung der Eheverbindung betreffen und mit derselben in Verbindung stehen. Von den Ceremonien der orientalisch-griechischen Kirche sind bereits die vornehmsten angeführt worden. Es wird hier aber noch ausführlicher und in Verbindung mit den occidentalischen davon zu handeln seyn.

Bei den alten Schriftstellern, besonders bei Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Augustinus, Hiero-

nymus, Basilius, Chrysostomus u. a. finden wir zwar einzelner Gebräuche gelegentlich erwähnt, nirgends aber eine besondere Beschreibung derselben. Man muß daher die einzelnen Notizen zusammenstellen, um zu einer Uebersicht des Ganzen zu gelangen.

Der älteste Schriftsteller in der abendländischen Kirche, bei welchem man eine solche antrifft, ist der in der ersten Hälfte des VII. Jahrhunderts blühende Isidorus Hispalensis. In seiner liturgischen Schrift: de ecclesiasticis officiis lib. II. c. 19. (in der Sammlung von Melch. Hittorp. Colon. 1568. 8.) recensirt er die Hochzeit-Gebräuche, welche die Kirche als unschuldige und zweckmäßige anerkennet und welchen sie eine symbolische Bedeutung beileget. Auch hat man eine Erklärung der römischen Ritus vom J. 860, welche Päpst Nicolaus I. Respons. ad consulta Bulgarorum c. 3. gleichsam officiell und im Gegensatze von Konstantinopel gegeben. Seine Worte, welche auch, obgleich nicht vollständig, im Decret. Gratiani P. II. caus. XXX. quaest. 5. wiederholt werden, sind: Morem, quem sancta Romana suscepit antiquitus et hactenus in hujusmodi conjunctionibus tenet ecclesia, vobis monstrare studebimus. Nostrates siquidem tam mares quam foeminae non ligaturam auream, vel argenteam, aut ex quolibet metallo compositam, quando nuptialia foedera contrahunt, in capite deferunt. Sed post sponsalia, quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera, quaeque consensu eorum, qui haec contrahunt, et eorum, in quorum potestate sunt, celebrantur, et postquam arrhis sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se annulo insignitum despanderit, dotemque utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit; aut mox, aut apto tempore, ne videlicet ante tempus lege definitum tale quid fieri praesumatur, ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Et primum in ecclesia Domini cum oblationibus, quas

offerre debent Deo per sacerdotis manum, statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen coeleste suscipiunt — — —. Verum tamen velamen illud non suscipit, qui ad secundas nuptias migrat. Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae in ecclesia ipsa sunt solitae reservari. Et ita festis nuptialibus celebratis ad ducendam individuam vitam Domino disponente de cetero diriguntur. — — — Tanta solet arctare quosdam rerum inopia, ut ad haec praeparanda nullum his suffragetur auxilium: ac per hoc sufficiat secundum leges, solus eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur. Qui consensus, si solus in nuptiis forte defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. — — — Haec sunt praeter alia, quae ad memoriam non occurrunt, pacta conjugiorum solemnia. Peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus, quemadmodum Graecos vos adstruere dicitis.

Die letzte Aeußerung ist hauptsächlich auch deshalb wichtig, weil daraus die größere Liberalität der lateinischen Kirche in allen solchen Adiaphoris hervorleuchtet. Von derselben scheint sich zwar das Concil. Trident. zu entfernen, indem es Sess. XXIV. can. XI. sagt: Si quis benedictiones et alias cerimonias, quibus ecclesia in illis utitur, damnaverit, Anathema sit. Man darf aber nicht unbemerkt lassen, daß diese Ceremonien nicht näher angegeben werden, und daß darunter auch die preces und die cohortatio sacerdotalis gerechnet werden, welche doch auch die Protestanten, und insbesondere Calvin in der Formula administrandorum, für wesentlich erklären. Dieß erinnert schon Bellarmin de sacram. matr. lib. I. c. 33. und er setzt p. 1444 hinzu: Tamen neque Chemnitius ad canon. XI. Sess. Conc. Trident. (Examen Conc. Trid. P. II. p. 437—88), ubi anathema dicitur hos ritus contemnentibus, aliquid scripsis contra has cerimonias; neque apud alios aucto-

res ullum legi adversus easdem cerimonias solidum argumentum. Quare satis erit hoc loco, ex veterum auctoritate ritus illos confirmare.

Folgende noch jetzt bestehende ritus werden von Bellarmin angeführt: 1.) Benedicuntur novi sponsi in ecclesia a sacerdote. 2.) Offertur pro eis oblatio eucharistiae. 3.) Velamine obnubuntur. 4.) Vitta partim candida, partim purpurea simul junguntur. 5.) Annulo a sacerdote benedicto sponsus sponsam donat. 6.) Variis precibus conjugium recens contractum Domino commendatur. 7.) Cohortatione sacerdotali monentur officii, ut in matrimonio honeste se gerant. Diese septem ritus sind, nach Bellarmin, nothwendig: „non quidem ad sacramenti essentiam, sed tamen propter ecclesiae institutionem et propter majorem pietatem ac devotionem.“ Was Gerhard T. XV. p. 468 — 70 vgl. p. 466 — 67. dagegen vorbringt, ist in der That von keiner großen Erheblichkeit, wenn man den Grundsatz von der Nothwendigkeit und dem gebietenden Ansehen des Alterthums abrechnet. Obgleich er etwas sonderbar p. 466 lehret, daß die Protestanten eigentlich nur zwei ritus, einen kirchlichen und einen politischen, hätten, nämlich novorum conjugum consecrationem und solemnem convivii nuptialis celebrationem; so setzt er doch (p. 468) hinzu: Nobis nequaquam improbatur, certis quibusdam ritibus utilem admonitionem continentibus, sacerdotalem novorum conjugum benedictionem in ecclesia peragi. Ja, er erklärt auch p. 469, daß die meisten andern ritus, obgleich auch die Verschiedenartigkeit derselben zu tadeln sey, doch zugelassen werden könnten. Er sagt: Benedicendos esse in ecclesia novos sponsos, ac piis precibus ipsorum conjugium Deo esse commendandum, quin et sacerdotali cohortatione de officio suo admonendos esse, facile concedimus, nec magnopere refragamur, quo minus velamen, vitta, annulus etc. ad-

hibeantur; sed de oblatione eucharistiae, id est, de sacrificio missalico pro novis conjugibus offerendo, de annulo ac vitta, certis preculis a sacerdote benedicendis, de aqua lustrali novis conjugibus et lecto geniali adspergenda, altum ubique non in scripturis tantum, sed etiam in pia antiquitate silentium.

Hierbei ist aber zu bemerken: 1.) Daß zunächst bloß das sacrificium missalicum getadelt werde, indem, wie schon gezeigt worden, auch in der evangelischen Kirche die vorhergehende Communion der Verlobten gebräuchlich ist. Vgl. Hildebrand de nuptiis vet. Christ. 1724. p. 101. Denkwürdigkeiten. Th. VIII. S. 7 — 8. 2.) Der Gebrauch des Weih-Wassers ist zwar in der katholischen Kirche gewöhnlich, wird aber nirgends ausdrücklich erwähnt und auch von Bellarmin, Martene u. a. mit Stillschweigen übergangen. In dem Rituali Ambros. bei Martene P. II. p. 651 kommt vor: Tum adspergendo sponsos aqua benedicta dicat: Pax et benedictio etc. Und zuletzt heißt es: Si thalamo nuptiali benedicendum est, parochus benedicet ex praescripta formula. Auch das Missale Romanum hat: Postea eos adspergat aqua benedicta et dicto: Placeat tibi S. Trinitas. Det benedictionem et legat, ut solitum est, Evangelium S. Joannis: In principio erat verbum etc. Als permanente Regel aber findet man es nicht angegeben.

Wir werden hauptsächlich bei den Gebräuchen verweilen, welche nicht, wie die oben bereits erwähnten, unmittelbar zur Liturgie gehören, sondern als volksthümliche von der Kirche eine Art von pragmatischer Sanction erhalten haben.

I. Die allgemeine Sitte der Braut-Führer, Braut-Diener u. a. stammt offenbar aus dem hebräischen, griechischen und römischen Alterthume ab, welches uns hier aber weniger interessirt, als die Bedeutung, welche dieses Ehren-Amt in der Kirche erhalten hat. Der

Παράνυμφος (Paranymphus und Paranympha), welcher auch *νυμφαγωγὸς*, oder *νυμφευτὴς* zuweilen *πάροχος* und *συντεκνὸς* (compater), oder auch corrumpirt *κωμπαρος* genannt wird, wird als conciliator et director nuptiarum und als Pronubus betrachtet. Er ist stets der rechtliche Beistand der Braut, und wenn gleich zuweilen auch die Begleiter und Freunde des Bräutigams oder die Braut-Werber *παράνυμφοι* (wiewohl die Griechen zwischen *παράνυμφος* und *παρανυμφίος* unterscheiden) heißen (Goari Euchololog. p. 389.), so wird doch *ὁ παράνυμφος* vorzugsweise von dem gesagt, der bei der Verlobung, Trauung und Hochzeit bei der Braut die Stelle eines Begleiters, Aufsehers, Beschützers, Vormundes und Vaters vertritt. In der griechischen Kirche wird er mit dem Tauf-Pathen (*ἀναδοχος*) verglichen, und führt auch den Ehren-Namen: *Διδασκαλος της ὁμοφροσυνης και ἀγαθης συζυγιας*. Goari Euchololog. p. 389. Man wählt gewöhnlich den Tauf-Pathen der Braut dazu und er pflegt auch bei der Taufe des ersten Kindes Pathen-Stelle zu übernehmen. Vgl. Metrophan. Critopuli Confess. fid. c. 12. Das Geschäft des Paranymphus beziehet sich 1.) auf die Verlobung und den dabei abzuschließenden Contrakt, auf Arra (arrha) und dos nuptialis, annulus arrarum, tabulas matrimoniales u. a. aus dem römischen Gewohnheits-Rechte bei den Sponsalien abstammenden Punkte. Man vgl. Du Cange Glossar. s. v. Arra nuptialis, wo auch die Stellen aus Petr. Chrysol. serm. 140. Gregor. Turonens. hist. Fr. lib. IV. c. 41. u. a. angeführt sind. Martene de antiq. eccl. rit. P. II. p. 606—08. 2.) Auf den Trauungs-Act selbst, wobei ihm die Pflicht obliegt, die Braut zur Kirche zu geleiten, Zeuge und Bürge ihrer Verpflichtung zu werden, bei den Ceremonien zu assistiren, und sie sodann in's Haus des Ehemannes einzuführen. Die griechische Kirche giebt hierüber besondere Vorschriften (s. oben). In der lateinischen Kirche fehlen diese zwar, doch

wird der Theilnahme der kirchlichen Handlung schon vom Concil. Carthag. IV. c. 13. erwähnt: Sponsus et sponsa cum benedicandi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel Paranymphis offerantur. Vgl. Capitul. Caroli M. lib. VII. c. 363. 3.) Auch sollte der Paranymph den Keuschheits-Wächter machen, auf die Beobachtung der durch mehrere Synodal-Beschlüsse gebotenen continentia conjugum sehen (Hildebrand de nuptiis vet. Christian. p. 86.), und überhaupt für Ordnung, Anstand, Zucht und Ehrbarkeit beim Hochzeit-Feste sorgen. Nach Platina's schon angeführtem Zeugnisse hat schon der römische Bischof Soter (nach Andern Evaristus) die Paranymphen-Sitte eingeführt, wie auch von Du Cange Gloss. s. v. Paranymphus angeführt wird. Es ist aber zu bemerken, daß der gewöhnliche Text nicht Paranymphi, sondern Paranymphae hat, und diese Lesart dürfte die richtigere seyn: quamque etiam Paranymphae de more custodivissent; theils wegen des de more, was sich auf die griechisch-römische Sitte von den Braut-Jungfern bezieht; theils weil es anständiger scheint, diese custodia nicht einem Manne, sondern weiblichen Personen zu übertragen.

II. Der Gebrauch der Verlobungs- und Trau-Ringe hat offenbar ein hohes Alter. Daß die Ringe, von welchen Clemens Alexandrinus (Paedag. lib. III. c. 11.), Tertullianus u. a. reden, nur Verlobungs-Ringe waren, leidet keinen Zweifel. Tertull. Apologet. c. 6. bedient sich der römischen Terminologie: Circa foeminas quidem etiam illa majorum instituta ceciderunt, quae modestiae, quae sobrietati patrocinantur; cum aurum nulla norat praeter unico digito, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo. Vgl. de idol. c. 16. Man hat es auffallend gefunden, daß Clemens und Tertullian von goldenen Ringen reden, die doch nach Plinius (hist. nat. lib. XXXIII. c. 1.) die römische Sitte war: Etiam nunc sponsae annulus

ferreus mittitur isque sine gemma. Schwerlich aber wollten die alten Christen, welche doch sonst allem Glanz und Luxus so feind waren, dadurch einen Gegensatz vom Paganismus bilden. Beide Schriftsteller reden auch von der allgemeinen (besonders heidnischen) Gewohnheit. Es scheint daher, daß man von der Sitten-Einfalt, wovon Plinius redet, am Ende des II. Jahrhunderts abgewichen war. Oder man könnte auch, mit Junius in Not. ad Tertull. einen doppelten Ring (aureum, quo velut arrha sponsam sibi despondit, ferreum gemmaque carentem ceu symbolum τῆς οἰκουρίας) annehmen, wiewohl dann Clemens doch nicht damit zu vereinigen wäre; denn dieser hat: δακτύλιον ἐκ χρυσίου· οὐδὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ' εἰς τὸ ἀποσημαίνεσθαι τὰ οἴκοι φυλακῆς ἄξια, διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας.

Nach Bingham Antiq. T. IX. p. 319 — 20. hat das christliche Alterthum zwar Verlobungs-Ringe (annulos in sponsalibus), aber keine Trau-Ringe (annulos nuptiales) gekannt. Atque ita a veteribus Christianis adhibitus est annulus in sponsalibus, tanquam arra futurarum nuptiarum, non autem in nuptiis ipsis. Er beruft sich vorzüglich auf das schon angeführte Zeugniß von Nicol. I. ad Consult. Bulg., wo des Ringes bloß bei den Sponsalien (welche doch hier von der Trauung unterschieden wurden) gedacht wird. Allein abgesehen von diesem Zeugnisse, läßt sich die Einführung des Trau-Ringes leicht aus der Absicht erklären, die geistliche Verlobung dadurch zu symbolisiren — wie nach Ambros. epist. XXXIV. Die Jungfrau Agnes von Christus sagt: Et annulo fidei suae subarravit me etc. Die Hauptsache war ja doch die Deutung, welche die Kirche dieser Cerimonie gab. Diese wird aber in Isidori Hispal. de eccles. off. lib. II. c. 19. mit folgenden Worten gegeben: Quod autem in nuptiis annulus a sponso sponsae datur. id fit, vel propter mutuae dilectionis signum, vel propter id magis, ut hoc pignore corda

eorum jungantur: unde et quarto digito annulus inseritur, ideo quod vena quaedam (ut fertur) sanguinis ad cor usque perveniat, qua de re A. Gellius (Noct. Att. lib. X. c. 10.) dixit etc. Auch Macrobius Saturn. lib. VII. c. 13. gedenkt des letzten, offenbar falschen Punktes.

Nach der Vermuthung Calvör's (Rituale eccles. P. I. p. 19.) fällt der Ursprung des kirchlichen Trau-Ringes in's X. Jahrhundert: Equidem conjecerim, annulos, nuptiales cumprimis, ecclesiae inductos post tempora, ubi Episcopi initiati sunt annulo, quod an factum ante saec. VII. nescio, atque illud praesertim ubi matrimonium habitum fuit pro sacramento proprie dicto, adeoque sacramentaliter, accedente verbo ad elementum, quod convenientissime aureus annulus foret, consecrando: quo fine et annuli coeperunt benedici, simili fere modo, quo incantatos φαρμακίτας et γεγοητευμένους habuerunt. Gentiles annulos, insignis quam credebant, omnino virtutis ex astrorum cumprimis innexu, ceu et Judaei annulis nuptialibus מזל טוב, fortunam bonam, quam ex astris metiuntur, inscribere solent. Conjecturaverim igitur, a saec. cumprimis X. utpote magico et superstitioso, usum annuli, nuptialis praecipue, in ecclesia robur sumsisse ac dein confirmatum Scholasticorum ac Lateranensis Synodi aevo.

Diese Vermuthung ist desto wahrscheinlicher, da, was weder Bingham noch Calvör bemerkt haben, eben Isidorus Hispal. (de eccl. off. lib. I. c. 5.) vom bischöflichen Ringe handelt: Datur et annulus propter signum pontificalis honoris, vel signaculum secretorum, ne indignis sacramenta aperiantur. Aber schon Optatus Milevit. (de schism. Donatist. lib. I.) erwähnt desselben: Ut Haeretici omnes nec claves habeant, quos solus Petrus accepit, nec annulum, quo legitur fons esse signatus.

Daß die Griechen einen silbernen und goldenen Ring brauchen, kann eine Beziehung auf den erwähnten goldenen und eisernen Ring der Römer haben. Aber man könnte auch vermuthen, daß die Lateiner daher Veranlassung genommen, eine zwiefache Uebergabe des Ringes einzuführen, wovon jedoch bloß die letzte eine kirchliche Ceremonie, womit die junctio dextrae, oder das in den liturg. Schriften erwähnte Zusammengeben der Hände in engster Verbindung stehet, genannt werden kann. Bei den Griechen war dieß anders, da bei ihnen auch die Verlobung ein kirchlicher Act ist.

Bekanntlich ist in der evangelischen Kirche der Ring-Wechsel zwar nirgend geboten, aber dennoch allgemein eingeführt. Bloß die Puritaner in England und Schottland erklärten sich mit einer auffallenden Hartnäckigkeit gegen den Gebrauch der Trau-Ringe — was zur Folge hatte, daß die hohe Kirche desto eifriger auf diesen sonst adiaphoristischen Ritus hielt. Vgl. Walch's Einleit. in die Rel. Streitigkeiten außer der Luther. Kirche Th. I. 3 Ausg. S. 479.

III. Die Krönung oder Bekränzung der neuen Eheleute ist bei allen Völkern und Religionen des Alterthums so gewöhnlich, daß man sich bloß darüber wundern müßte, wenn es in der christlichen Kirche nicht so wäre. Zwar wenn man liest, was der älteste christliche Schriftsteller, welcher dieser Sitte erwähnt, nämlich Tertullian. de corona milit. c. 13—15. darüber urtheilt, so sollte man glauben, daß das Christenthum eine solche Bekränzung auf's strengste verboten habe.

Er sagt unter andern l. c. c. 13: Coronant et nuptiae sponsos: ideo non nubamus Ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt. Und weiterhin: Universas (ut arbitror) causas enumeravimus, nec ulla nobiscum est; omnes alienae, profanae, illicitae, semel jam in sacramenti testatione (i. e. in baptismo) ejeratae. Hae enim erant

pompae Diaboli et angelorum ejus, officia seculi, honores, solennitates, falsa-vota, humana servitia, laudes vanae, gloriae turpes; et in omnibus istis idololatria in solo quoque censu coronarum, quibus omnia ista redimita sunt etc.

Aber wer fühlt nicht sogleich, daß hier ein Montanistischer Zelot spricht, der die Religion des Lebens in eine Anstalt des Todes verwandeln möchte, und der im blinden Eifer gegen das Heidenthum nicht daran denkt, daß er zugleich das Verdammungs-Urtheil über das A. T. ausspricht? Indeß scheint der montanistische Pietismus doch um desto stärker eingewirkt zu haben, da die Zeit der Christen-Verfolgungen wenig Stoff zur Freude darbot und eine öffentliche Aeußerung derselben bedenklich und gefährlich machte. So viel ist gewiß, daß wir erst bei den Kirchenvätern des IV. und V. Jahrhunderts Spuren von Hochzeit-Kronen finden. Es gehören dahin vorzüglich Gregorius von Nazianz, Chrysostomus, Palladius und andere griechische Schriftsteller. Wenn daher Anton. Gubertus (oder Guibertus, ein gelehrter Jurist des XII. Jahrh.) berichtet: Cum pietate et industria Constantini idolorum cultus ubique gentium exolevisset, ritus nuptiarum indifferentes, qui magis ad ornatum et celebritatem earum, quam ad ullum impium cultum, vel jam abactam idololatriam pertinebant, Christiani in usum revocamus atque ideo nubentium coronas — so enthält dieses Urtheil, obgleich aus einem spätern Zeitalter, doch eine richtige Ansicht der Sache, obgleich vielleicht richtiger seyn dürfte, das Theodosianische Zeitalter als den terminus a quo anzunehmen. Von dieser Zeit an war die Gefahr einer Verführung zum Götzendienste, welche Tertullian befürchtete, verschwunden, und daher finden wir nun das Christenthum unbedenklich auch von seiner heitern Seite aufgefaßt, und nicht nur Braut und Bräutigam, sondern auch deren Freunde und Begleiter erscheinen am Altare festlich geschmückt und bekränzt.

Schon im V. Jahrhundert konnte der Dichter-Bischof Sidonius Apollinaris in einem carmine nuptiali an den Kaiser Arthemius (carm. II.) singen:

Virtus te pronuba poscit
Atque Dionaeam dat Martia laurea myrtum.

Schon Chrysostomus (Hom. IX. in I. ep. ad Timoth. p. 461.) erklärt die Hochzeit-Krone für ein Sieges-Zeichen. *Διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται, σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι, οὕτω προσέρχονται τῇ εὐνῇ, ὅτι μὴ κατηγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς· εἰ δὲ ἁλοὺς ὑπὸ τῆς ἡδονῆς πόρναις ἑαυτὸν ἐκδῷ, τίνος ἕνεκεν λοιπὸν τὸν στέφανον ἔχει τῆς κεφαλῆς ἡττημένος;* Die übrigen Deutungen der Alten hat Hildebrand (de nuptiis vet. Chr. p. 78) mit folgenden Worten zusammengefaßt: Erat corona apud veteres: 1.) Signum laetitiae. Hinc Bacchus laetitiae dator coronatus et pocula coronata, vel vina coronata, quod foecundi calices bibentium corda in symposiis exhilarent. 2) Signum honoris. Honoris ergo Reges coronantur, et Seneca de benef. c. 8. coronam honoris insigne vocat. 3.) Signum victoriae. Talis erat triumphalis corona, olim e laura, postea ex auro, quae Imperatoribus cum victoria domum redeuntibus donabatur. Omnium horum index est corona nuptialis; 1) Laetitiae, quod dies nuptiarum sit dies laetitiae cordis, ut in Cant. Canitorc. III, 11. dictum. 2.) Honoris, quod dies nuptiarum sit dies, quo inprimis Sponsi honorantur; unde adhuc nuptiae dicuntur: der Eheleute Ehren-Tag. 3.) Victoriae, quia sponsorum serta, Chrysostomo teste, indicant, novellos conjuges corpus animumque a saeculi cupiditatibus hactenus illibatum gessisse et pravos concupiscentiae motus per Dei gratiam viriliter superasse, nec in mortali ipsorum corpore libidinem dominatam; adeoque jam in nuptiis se ut virgines

castas ecclesiae exhibere. Vgl. Chr. G. Steinberg's histor. Abhandlung von den Hochzeit-Kränzen. Breslau, 1764. 4. S. 17 ff.

Aus diesem Gesichtspunkte trugen selbst strenge Sitten-Lehrer kein Bedenken, eine so unschuldige Sitte zu dulden und zu empfehlen. Bloß in der reformirten Kirche fand sie häufig Widerspruch, und es fehlte nicht an Schriftstellern, welche sie mit Tertullian's montanistischen Blicken ansahen. Aber schon Petrus Martyr (Loci commun. lib. II. c. 10. §. 22.) nahm sie als unschuldig und wohlanständig in Schutz. Auch berichtet Werndly (Notes on the Tigurine Liturgy p. 152), daß die helvetische Kirche diese Sitte stets beibehalten habe.

Ueber die verschiedenen Arten und Formen dieses Gebrauches bemerken wir kürzlich Folgendes:

1.) Der Unterschied zwischen Krone (corona) und Kranz (sertum) (worüber Car. Paschalii de coronis. Paris. 1610. 4. lib. I. c. 1. und J. J. Maderi de coronis sacris etc. Helmst. 1660. 4. zu vergleichen ist) wird von den kirchlichen Schriftstellern selten gemacht. Die Griechen haben die Krönungs-Ceremonie (στεφανωμα) und doch bedienen sie sich dabei der Blumen-Kränze und grünen Zweige (στεφανους ἐξ ἀειθαλλους φυτου). Eine bestimmte Regel über die Blumen- und Pflanzen-Arten und die Art und Weise, sie zu flechten, zu tragen rc. findet man nicht; nur so viel ist gewiß, daß Zweige und Kränze von Myrten, Epheu, Immergrün, Immertellen, Granaten, Oliven und Rosmarin hierbei vorzugsweise gewählt; Cypressen und Eisenkraut (verbena) aber vermieden wurden — also ganz so, wie bei den Griechen und Römern. Vom Gebrauch des Lorbeers (laurus), so wie des Citronen- und Pomeranzen-Baumes und deren Früchte, findet man ebenfalls Spuren.

Die eigentlichen Kronen oder Diademe wurden theils von Myrten-Oliven- und Rosmarin-Zweigen,

theils von getrockneten oder künstlichen Blumen, theils von Gold- und Silber-Blech geflochten, und oft mit Perlen, Edelsteinen und andern Zierrathen ausgeschmückt. Sie hatten zuweilen die Form einer Pyramide, eines Thurms ꝛc. In den Actis Mart. S. Amat. Bolland. d. 1 Maji kommt vor: Turrita corona frontem comprimunt. Die bei den Wenden und Altenburgischen Bauern noch jetzt übliche Hochzeit-Krone Horms oder Hormt (= dem slavonischen Hormisdas, der Gekrönte) genannt, hat eine ganz abweichende Form. Vgl. K. F. Kronbiegel's Kleidertracht, Sitten und Gebräuche der Altenburg. Bauern. 1793. S. 24 ff. Im Occident trug die Braut Krone oder Kranz auf dem Kopfe; der Bräutigam aber auf der Schulter oder in der Hand.

2) Nicht bloß die Braut, sondern auch der Bräutigam wurde gekrönt. Doch geschah es auch häufig, daß die Führer und Begleiter, ja sämmtliche Hochzeit-Gäste bekränzt (gewöhnlich aber nach verschiedenen Abstufungen) erschienen. Oft erschien die Braut schon an den Tagen der Proclamation mit dem Braut-Kranze in der Kirche, eine Sitte, welche noch häufig bei den Landleuten gefunden wird.

3.) Die Krönung fand bloß bei der ersten Verheirathung und bei völliger Integrität Statt. Bei den Griechen war es Gesetz: μὴ στεφανοῦσθαι πλὴν τὸν ἕνα σεμνὸν καὶ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον γάμον. Im Occident war und ist es Sitte geblieben, und die Strenge der Kirchen-Zucht zeigte sich immer in Versagung des jungfräulichen Kranzes bei den Gefallenen.

4.) In der griechischen Kirche wird die Krönung vom Priester und vor dem Trau-Altare verrichtet, und die ganze Handlung erhält davon den Namen, wie denn auch die Entkrönung ein besonderer Act ist. Bei den Lateinern kommen die Brautleute schon mit Kränzen, welchen die Braut-Jungfern und Führer aufzusetzen pflegen, in die Kirche, und es geschieht derselben keine besondere Erwäh-

nung. Auch das Abnehmen (Absingen, Abtrinken) der Kränze ist keine kirchliche Handlung.

5.) Mit der Krönung pflegte eine besondere Behandlung der Haare verbunden zu seyn. Obgleich im Christenthume der Grundsatz galt: ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν — — κόσμος (1 Petr. III, 3), so zeigte sich doch zu allen Zeiten der kosmopolitische Charakter desselben auch darin, daß es, unabhängig von allem Nationellen und Temporellen, sich nicht von beiden auffallend isolirte, sondern eine zweckmäßige Benutzung gestattete. Auch hierbei fehlte es nicht an grämlichen Tadlern, wie Tertullianus in der Schrift: de cultu foeminarum und de velandis virginibus; welchem auch andere Kirchenväter beistimmen. Allein man darf den Eifer Einzelner nicht mit dem Urtheile der Kirche verwechseln. Viele Schriftsteller tadeln, wie noch heut zu Tage, den Luxus in Kleidern, Kopf- und Haarschmuck, die Mode u. s. w., ohne deshalb jeden anständigen Schmuck bei feierlichen Gelegenheiten zu verdammen. Auch bewies die Kirche stets das lobenswerthe Bestreben, auf die Volksthümlichkeit eine billige Rücksicht zu nehmen. Es ist daher eine gute Bemerkung Calvör's (Ritual. eccl. P. I. p. 111.): Ex Gentilium ac praecipue primitusque ex Germanorum aut Gothorum aliorumque Septentrionalium populorum, quibus praecipue capillamenti, quod venustum natura alebant, erat cura, institutis uti reliquum capillamenti luxum, sic sponsalem quoque comae structuram in ecclesiam traductam.

IV. Unter allen heidnischen Hochzeit-Gebräuchen war die Verschleierung der Braut (velatio sponsae) gerade derjenige, welcher selbst den Beifall solcher Rigoristen, wie es Tertullianus (de veland. virgin. l. 17. c. 11. u. a.) und Ambrosius (de Abraham. lib. I. c. 9. Exhortat. ad virgin.) waren, erhielt. Beide führen die römische Sitte an, welche so allgemein war,

daß ja selbst die Wörter nubere, nupta und nuptiae davon ihren Ursprung hatten (inde, heißt es beim Ambrosius, et nuptae dictae, quod pudoris gratia puellae se obnuberent — Denique operiuntur ut nubes cum acceperint nupturae velamina); aber sie suchen sie, gleichsam um das Profane zu heiligen, durch biblische Beispiele zu empfehlen. Dazu diente ihnen vorzüglich das Beispiel der Rebekka (1 Mos. XXIV.). Davon bemerkt Tertull. de veland. virg. c. 11: Desponsatae habent exemplum Rebeccae, quae cum ad sponsum ignotum adhuc ignota perduceretur, simul ipsum cognovit esse, quem de longinquo perspexerat, non sustinuit dexterae colluctationem, nec osculi congressionem, nec salutationis communicationem, sed confessa, quod senserat, id est spiritu nuptam, negavit virginem, velata ibidem. O mulierem jam de Christi disciplina! Wir finden auch in den griechischen und lateinischen Formularen immer das Beispiel der Rebekka angeführt, und aus diesen ist es auch in die protestantischen übergegangen.

In den spätern Zeiten wird der Braut-Schleier mit dem Schleier der gottgeweihten Jungfrauen (virginum devotarum) immer in Verbindung gesetzt, und die Einrichtung der letztern als eine geistliche Verlobung und Hochzeit, mit dem Bräutigam Christus, angesehen. Das velamen nuptiale, wovon Ambros. ep. LXX. sagt: Conjugium velamine sacerdotali sanctificari oportet, ward gewöhnlich als signum pudoris et verecundiae erklärt. Nach Isidorus Hispal. de offic. eccl. II. c. 19. ist es signum humilitatis et subjectionis erga maritum. Er sagt: Foeminae, dum maritantur, velantur, ut noverint per hoc se viris esse subjectas et humiles. Wundern muß man sich, daß die Deutung auf Ephes. V, 32: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν fast ganz unbeachtet blieb, zumal in der Zeit, wo doch die Ehe schon als allgemeines Sacrament betrachtet wurde. Die evangelische Kirche hat diesen Gebrauch nicht beibehalten.

V. Eben so wenig die gleichfalls alte und wahrscheinlich aus den heidnischen Mysterien und aus dem Judenthume herstammende Sitte der Hochzeit-Binde (vitta nuptialis), obgleich man in der evangelischen Kirche doch noch einige Spuren davon findet. Zur Erklärung derselben bemerkt Isidor. Hispal. l. c.: quod nubentes post benedictionem vitta invicem quasi uno vinculo copulantur, videlicet, ideo fit, ne compagem conjugalis unitatis disrumpant. Ac eadem vitta candido purpureoque colore permiscetur; candor quippe est ad munditiem vitae, purpura ad sanguinis posteritatem adhibetur, ut hoc signo et continentia et lex continendi ab utrisque ad tempus admoneantur et post hoc reddendum debitum non negetur. Quod enim dicit Apostolus conjugatis: abstinete vos ad tempus, ut vocetis orationi, hoc ille candor vittae insinuat. Quod vero subjungit: et iterum revertimini in id ipsum, hoc purpures ille color demonstrat. Diese Erklärung scheint allerdings auf die geheimnißvolle Deutung der Mysterien-Binden und auf den Nodus amatorius Beziehung zu haben.

Wenn aber Hildebrand (p. 76 — 77), Calvör (p. 106.) und Andere unter vitta, nach der gewöhnlichen Bedeutung tegmen muliebris capitis, reticulum, Haube und andere verstehen, und damit die sprichwörtliche Redensart: ein Mädchen mit Ehren unter die Haube bringen, vergleichen; so stehet die Art und Weise, wie dieser ritus, welcher der griechischen Kirche fremd ist, ausgeübt wird, entgegen. Es ist nämlich die vitta ein Tuch von weißer und rother Farbe; oder vielmehr eine Decke, welche über dem Haupte und den Schultern des Brautpaares ausgebreitet wird. Der gewöhnlichere Name ist Pallium, welches in dieser Bedeutung schon in Durandi ration. div. offic. lib. I. c. 9. n. 9. vorkommt. Daß es auch vorzugsweise Jugale hieß, ersieht man aus dem Rituale

Arelat. bei Martene P. II. p. 624: Deinde conjungat eos sacerdos, et statuat puellam ad sinistram viri, tunc velet eos sacerdos ita, virum super scapulas, puellam super caput, et ponat jugalem super humeros eorum, dicendo: in nomine patris etc. Im Missale Redonensi (Martene Ord. II. p. 616) heißt es: Ante altare sub pallio, vel alio quolibet opertorio, sicut mos est, eos benedicat. Im Pontific. Antissidor. (Ord. VI. p. 626): Sponsus et sponsa prostrati ante altare pallis cooperiantur etc. Das Pont. Lyrense (Ord. III. p. 619) schreibt vor: Post Sanctus prosternant se in orationem, extento pallio super eos, quod teneant quatuor homines ad quatuor cornua (altaris) etc. Das Letztere ist unverkennbar mit der jüdischen חֻפָּה, Chuppa: tegmen, Conopaeum, umbraculum etc. verwandt. Vgl. Buxtorff Synagoga Jud. c. XXXIX.

Offenbar hat daher der in Schweden noch jetzt gewöhnliche Braut-Himmel seinen Ursprung. Hierüber wird im Schwed. Kirchenhandb. von Dunkel. S. 108. folgende Anmerkung gemacht: „Braut-Himmel, im Schwedischen: Pell (mit dem Artikel Pellet) genannt, ist eine Art von Himmel von Seidenzeug, der bei den Landleuten in Schweden bei der Trauung, wenn der Priester den Ehesegen liest, von vier unverheiratheten Personen über das Brautpaar gehalten wird.“ Auch dürfte der bei den protestantischen Trauungen in Schlesien gewöhnliche Teppich hieher gehören.

VI. Um den in der alten Kirche gewöhnlichen Gebrauch der Lampen und Hochzeit-Fackeln (lampades et faculae nuptiales, lucernae conjugales, candelae, taedae u. a.) zu erklären, ist nicht nöthig, bis in's heidnische Alterthum und die Mysterien-Feier (insbesondere die Eleusinische, wo die Fackel der Demeter zum Aufsuchen der Kore oder Persephona ein Hauptpunkt war) hinaufzusteigen, da schon in der Parabel Christi Matth. XXV,

1 ff. eine hinlängliche Rechtfertigung desselben zu liegen schien. Vgl. Chrysost. Hom. IV. in ep. ad Hebr. Hesychii Hierosol. in Levit. lib. IV. Nicephor. hist. eccl. lib. XVIII. c. 8. u. a. Die Bemerkung Hildebrand's, Calvör's (p. 112) u. a., daß vor Konstantin d. Gr., zur Zeit der Verfolgungen, die nächtliche Hochzeit-Feier gebräuchlich war, ist mehr scheinbar, als gründlich. Denn, wenn es gleich richtig ist, daß man vor Konstantin der Braut-Fackeln nicht erwähnt findet, so folgt daraus doch noch nicht diese bei Griechen und Römern allgemeine Sitte. Der richtigere Erklärungsgrund dürfte in der Abneigung vor heidnischen Sitten und Gepränge zu suchen seyn.

Die orient.-griechische Kirche giebt darüber bestimmte Vorschriften (s. oben). Die römische Kirche der spätern Zeit hat sie nicht beibehalten. Doch findet man in einigen ältern Missalen Spuren davon. Dahin gehöret das Missale Redonense bei Martene Ord. II. p. 616: Sponsus autem et sponsa candelas ardentes in manibus tenentes et offertorium, missam audientes offerunt etc. Das Vortragen der Fackeln von den Anverwandten und Freunden geschah nur bei feierlichen Hochzeiten der Unverheiratheten.

VII. Da die Hochzeit als ein Ehren-Tag und Freuden-Fest betrachtet ward, so billigte und beförderte die Kirche auch alle Ceremonien und Anstalten, welche den Charakter der Festlichkeit und Heiterkeit ausdrücken. Sie war nur bemüht, alle Uebertreibungen, Ausschweifungen und Unanständigkeiten möglichst zu verhüten. Wenn aber die sogenannten Hochzeit-Mandate der alten und neuen Zeit zuweilen etwas streng und mürrisch lauten, so darf man nicht unterlassen, den Unterschied der Zeitalter und Sitten-Cultur zu beachten, und man muß erwägen, daß die Kirche hierbei nicht selten mit der weltlichen Obrigkeit in eine unangenehme Collision gerieth. Doch ist es Thatsache, daß in den früheren Zeiten letztere

der Kirche häufiger durch Beschränkungs-Gesetze zu Hülfe kam, als in den neueren Zeiten. Dagegen ist wiederum nicht zu läugnen, daß in der neuern Zeit im Ganzen weniger Roheit und Ausgelassenheit gefunden wird, als in früheren Jahrhunderten. So gewiß dieses ist, so ungerecht wäre es doch, das Erste der Kirche als Schuld, oder das Zweite dem Staate als Verdienst anzurechnen. Der Geist der Zeit und die Mode haben hierbei oft mehr Einfluß ausgeübt, als die kirchliche und bürgerliche Gesetzgebung.

Die besondern Punkte aber, worauf hier zu sehen, sind folgende:

1.) Unter dem Namen der Braut-Fahrt (oder auch Kirch-Fahrt) pflegt man alles das zusammenzufassen, was die Alten unter πομπη, pompa nuptialis, solemnitas nuptiarum und andere zu begreifen pflegten. Es gehöret hierher das sogenannte Ein- und Abholen der Braut, die obviatio et deductio sponsi, oft in zahlreicher Begleitung von Jünglingen und Jungfrauen, wobei auch der bei den Griechen so oft erwähnte Braut-Wagen (currus nuptialis, quadriga sponsalis) nicht zu fehlen pfleget. Das Concil. Carthag. IV. c. 13. macht es den Eltern und Paranymphen zur Pflicht, die Brautleute zur Kirche zu führen. Einen solennen Comitat beschreibt Paulus Diacon. rer. Roman. lib. XXII. Vgl. Hildebrand de nupt. vet. Chr. p. 66—67.

2.) Von den hochzeitlichen Kleidern, Feier-Kleidern, Braut-Kleid, Braut-Schmuck, Geschmeide, Kleinodien u. s. w. ist oft die Rede, und man fand außer der griechischen und römischen Sitte, im A. und N. T. mehr als eine Auffoderung zur Verherrlichung des Hochzeit-Festes durch anständige Kleider und zweckmäßige Verzierungen. Die vornehmsten Stellen, worauf sich die Hochzeit-Predigten oft beriefen, sind 1 Mos. XXIV, 53. Jes. LXI, 10. Psalm XL, 10. Hohes Lied IV, 1. Ephes. V, 28. Offenb. XIX, 7. XXI, 2. 11.

u. a. Wir finden daher, daß selbst Rigoristen der ältern und neuern Zeit, welche sonst wider Luxus und Kleider-Pracht eifern, in Ansehung des christlichen Ehren-Luxus nachsichtiger und schonender waren.

3.) Dasselbe gilt auch von der Musik, indem man sowohl Gesang als Saiten-Spiel und die Symphonia nuptialis durch Beispiele der h. Schrift rechtfertigen und empfehlen konnte. Zum Exempel dienen Ambros. serm. XXV. Chrysostom. Hom. XLI. in Act. Apost. Niceph. hist. eccl. lib. XVIII. c. 8. Apponii Comment. in Cant. Canticor. lib. I. Regius Antissid. Comment. in Ps. 44. (45) u. a.

Auch die Sitte der Griechen und Römer, durch Hymenaea, Epithalamia, Carmina nuptialia, connubialia und andere die Hochzeit zu verherrlichen, glaubte man desto unbedenklicher nachahmen zu können, da die h. Schrift selbst so reich an Liedern der Liebe und Braut-Gesängen ist. Nur eiferten die Kirchenlehrer vor den Thalassischen und Sotadischen Hochzeit-Liedern, und vor den besonders bei den Griechen so beliebten Skolien, wovon sich noch bei den heutigen Griechen Spuren finden, und worin sich mehr Epicuräisches und Faunisches, als Christliches zeigt. Der christliche Dichter sollte nur eine reine, keusche, himmlische Liebe besingen. Dieser Foderung haben auch die christlichen Epithalamisten im Allgemeinen entsprochen; und obgleich die geistlichen Hochzeit-Lieder, deren unsere alten Gesangbücher nicht wenige enthalten, wegen ihrer zum Theil grellen allegorischen Mystik, nichts weniger als Muster eines guten Geschmacks sind, so muß man doch das Bestreben, das Heilige zu heiligen (*τα ἁγια ἁγιοις*) hochachten.

4.) Ueber die Hochzeit-Schmäuse (*δειπνα γαμικὰ*, convivia nuptialia, epulae, symposia), noch mehr über die Hochzeit-Tänze (choreae, saltationes, tripudia) war zwar oft Klage und Streit; aber mehr über den Mißbrauch, als über die Zulässigkeit.

Denn da beide aus der h. Schrift abgeleitet und nicht nur durch die Exempel des A. T., sondern auch durch das Beispiel Christi und der Apostel gerechtfertiget werden konnten, so konnte es selbst den strengsten Sittenlehrern nicht gelingen, diese Sitte auf die Dauer aus der Kirche zu verbannen. Selbst die strengsten Synodal-Beschlüsse gestatten ein anständiges Hochzeitmahl, und verbieten bloß Unmäßigkeit und Unzüchtigkeit. Im Concil. Laodic. c. 53 heißt es: *ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς εἰς γάμους ἀπερχομένους βαλλίζειν ἢ ὀρχεῖσθαι, ἀλλὰ σεμνῶς δειπνεῖν ἢ ἀριστᾶν, ὡς πρέπει Χριστιανοῖς.* Am häufigsten redet davon Chrysostomus, der doch gewiß nicht in den Verdacht einer zu großen Condescendenz zum Zeitgeschmack kommen kann. Es gehöret vorzüglich hieher Homil. XII. in ep. ad Coloss. Opp. T. VI. p. 247 — 62., welche als ein wahres Charakter-Gemälde seiner Zeit gelten kann. Hier heißt es unter andern (p. 255): *Ἔξεστι ἑτέροις φαιδρύνειν τὸν γάμον, οἷον τραπέζαις πληθούσαις καὶ ἱματίοις· οὐ περικόπτω ταῦτα, ἵνα μὴ δόξω σφόδρα εἶναι ἄγριος — — — Πάντα σωφροσύνης ἐμπεπλῆσθαι δεῖ, πάντα σεμνότητος, πάντα κοσμιότητος· νῦν δε τουναντίον ὁρῶ, σκιρτῶντας ὡς αἱ κάμηλοι, ὡς αἱ ἡμίονοι· τῇ παρθένῳ θάλαμος ἐπιτήδειος μόνον* u. s. w. Dieselben Grundsätze äußert er auch Homil. XLVIII. in Genes. p. 549 seqq. Homil. LVI. p. 605 seqq., wo er die patriarchalische Hochzeit-Feier mit der jetzigen Zeit vergleicht, und dieser als Muster empfiehlt. Er tadelt die *σατανικὰς πομπὰς καὶ χορείας*, die *ἀκοὰς τῆς κόρης διὰ τῶν αἰσχρῶν ᾀσμάτων* — nicht aber den unschuldigen und mäßigen Genuß der Freude und des geselligen Vergnügens. Und diese Grundsätze finden wir bei den meisten und besten Kirchenvätern.

Bingham (Antiq. IX. p. 338) bemerkt daher ganz richtig: Et omnibus manifestum est, non fuisse pudicum et sobrium convivium in nuptiis, nec nudam

musicam et saltationem, nec modestum carmen nuptiale, in quod Patres tam vehementer declamant, tanquam pompas satanicas; sed fuisse obscoena et impudica cantica, perpotationes et lascivas mimorum et ludionum actiones et scena arcessitas, una cum immodestis saltationibus aliisque ineptiis ad corrumpendas per visum atque auditum juveniles mentes spectantibus, quas contra meritissimo jure invehitur, utpote Christianorum modestiam ac sobrietatem minime decentes. Aliam quamcunque innocentem pompam vel laetitiam libenter et facile concedebant, denegantes solum eas, quae levitatem vel impudicitiam, vel intemperantiam sapiebant, natura sua, perinde ac prava sodalitia, ad corrumpendum bonos mores tendentes." Dieß ist, einzelne Ausnahmen abgerechnet, auch in der neuen Kirche die herrschende Ansicht geblieben. Vgl. Jo. Gerhard. Loc. theol. T. XV. p. 467 — 71. Hildebrand l. c. p. 110 seqq.

Ueber die Frage: ob der Geistliche an den Hochzeit-Festen und Schmäusen Theil nehmen dürfe? waren die Grundsätze verschieden. Das Concil. Antissidor. can. 34. verbot bloß den Kloster-Geistlichen die Theilnahme: Non licet Abbati nec Monacho ad nuptias ambulare. Das Concil. Agath. can. 39. aber dem ganzen Clerus: Presbyteri, Diaconi, Subdiaconi vel deinceps, quibus ducendi uxores licentia modo non est, etiam aliarum nuptiarum evitent convivia, nec his coetibus misceantur, ubi amatoria canuntur et turpia, aut obscoeni motus corporum choreis et saltationibus efferuntur, ne auditus et obtuitus sacris ministeriis deputati turpium spectaculorum atque verborum contagione polluantur.

Andere Synodal-Beschlüsse hingegen setzen die Erlaubniß voraus und machen nur einige Beschränkungen. So Concil. Neocaesar. c. VII.: *Πρεσβύτερος εἰς γάμους διγαμούντων μὴ ἑστιᾶσθαι* u. s. w., wo

also vorausgesetzt ist, daß bei der ersten Verheirathung die Anwesenheit beim Hochzeit-Feste erlaubt sey. Eben so das Concil. Aquisgran. (unter Ludewig d. Fr) c. 83: Non oportet sacerdotes aut clericos quibuscunque spectaculis in scenis aut in nuptiis interesse, sed antequam Thymelici*) ingrediantur, exsurgere eos convenit et inde discedere. Hierüber bemerkt Hildebrand (p. 114.): Hodie in nuptiis instar Thymeles habet locus, in quo chorae peraguntur (der Tanzboden), et Thymelicis tibicines puto surrogatos, qui hospites et spectatores vani cantu et lusu delectant. Fuerit itaque tempus abeundi e nuptiis, antequam Thymelici ingrediantur h. e. nostro loquendi more: Ehe der Tanz angehet"!

Jo. Gerhard (Loc. theol. XV. p. 467) motivirt die Erlaubniß durch die Würde der Ehe, das Beispiel der Patriarchen, Apostel und Jesu (Joh. II, 1 ff. Luc. XIV, 8); sodann setzt er hinzu: Commodum ex praesentia presbyterorum sperandum, ejus enim conspectum reliqui convivae nuptiales reveriti ab omnibus, quae Christianos dedecent, eo magis abstinebunt.

VIII. Unter die löblichsten Einrichtungen der alten Kirche gehört die zur Pflicht gemachte Wohlthätig-

---

*) Nach Isidor. Orig. lib XVIII. c. 47: Thymelici erant musici scenici, qui in organis et lyris et citharis praecinebant, et dicti Thymelici, quod olim in Orchestra, stantes cantabant super pulpitum, quod Thymele vocabatur. Nach Salvian. de gubernat. Dei lib. VI. sind Thymelici so viel als Joculatores, seu Mimi, qui scurrilia exhibent in theatris. Vgl. Suiceri Thesaur. s. v. Θυμελικος und Du Cange Glossar. s. v. Thymele. Calvoer Rit. eccl. P. I. p. 148. vergleicht das teutsche: Tummeler, das latein. Temulentus, das arab. Tamal (ebrius), das rabbin. Thamlit (furfur) und giebt als Resultat: Secundum nomenclaturam Thymelici sunt sive ebrii, sive alii nugamentorum architecti!"

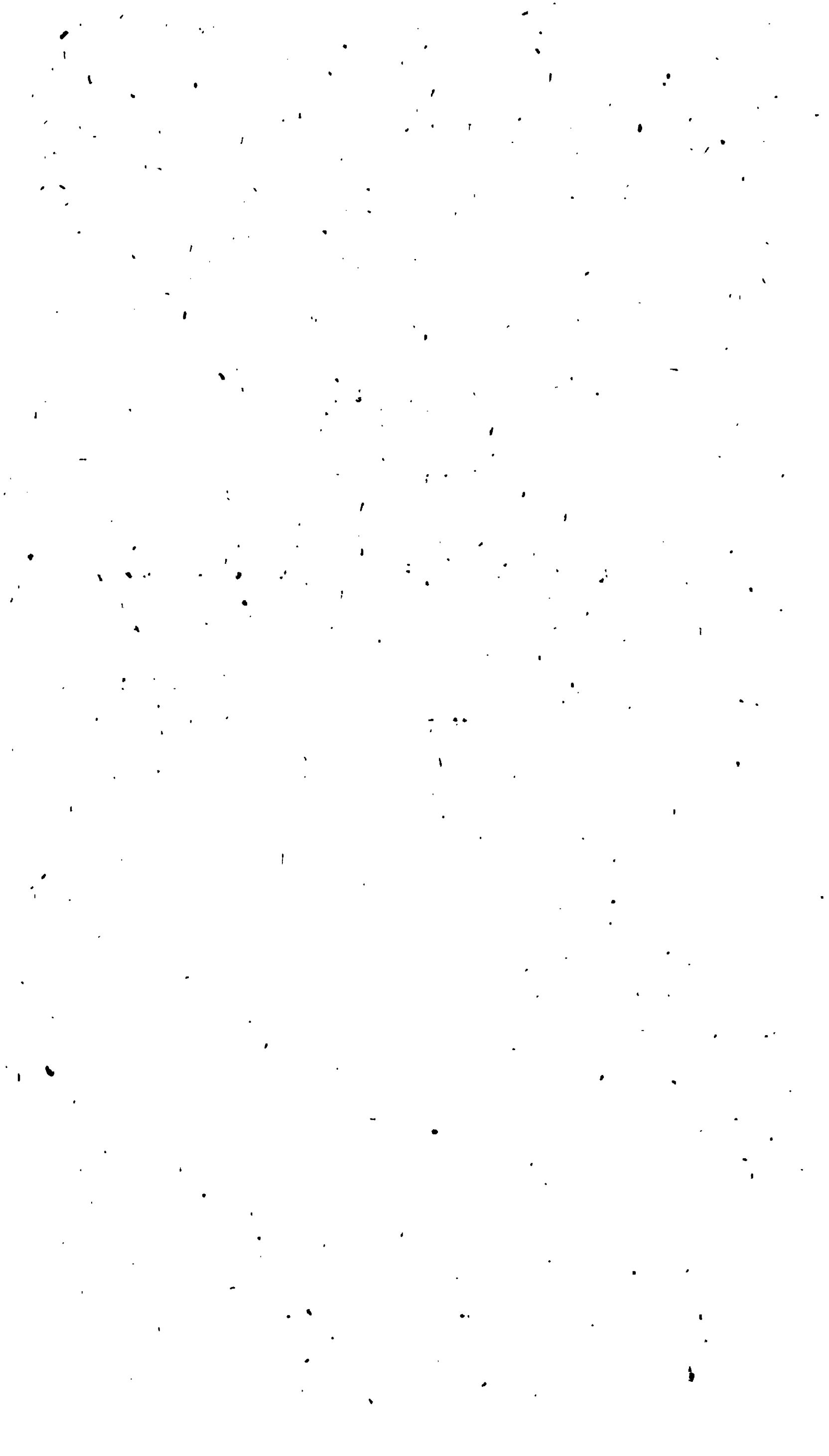
keit gegen Arme. Wahrscheinlich beziehet sich schon das dare buccellas, wovon Tertull. de monog. c. XI. redet, auf die Gewohnheit, bei der Hochzeit kleine Brodte, oder Brodt-Stücke (buccellas oder auch buccellatum, (vgl. Du Cange Glossar.) an die Armen auszutheilen. Wären aber auch, nach Bellarmin und andern, die hostiae consecratae, oder εὐλογία darunter zu verstehen, so hätte man doch an die Oblationen und Agapen, wovon ein Theil für die Armen bestimmt war, zu denken. Auch fehlet es nicht an Verordnungen, wodurch der Aufhub des Hochzeitmahles und ciborum reliquiae den Armen zu geben befohlen wird. S. Centur. Magdeburg. Cent. XI. c. 6. p. 294. Von der bei den Römern so beliebten Sitte Nuces spargere (Catull. carm. LXII. Pers. Sat. I, 10) findet man, soviel ich weiß, keine Spur; obgleich gerade kein Grund, warum die Christen es unterlassen sollten, angeführt werden kann. Denn sowohl aus dem Gesichtspunkte eines Geschenks an Kinder (wie auch am Weihnachts-Feste), als aus dem symbolischen: ut ita res ludicras se reliquere testarentur (Niepoort rit. Rom. ed. Budiss. 1739. p. 303), hätte die Aufnahme unter die christl. Hochzeitgebräuche gar wohl gerechtfertiget werden können. Es scheint, daß man das gewöhnliche Geld-Auswerfen des Braut-Paares unter die Kinder und Armen, dafür substituirt habe.

Auch in der evangelischen Kirche ist der löbliche Gebrauch der milden Gaben für die Armen nicht nur als Sitte beibehalten, sondern auch durch Gesetze geboten worden. Vgl. Corpus jur. eccl. Saxon. 1735. p. 82: „Bei allen Hochzeiten soll in der Kirche ein Becken, oder von Tisch zu Tisch an denen Orten, da die Hochzeit gehalten, Büchsen aufgesetzt, und alle Hochzeit-Gäste, da sonsten viel Geldes unnützlich verschwendet, zur milden Gabe den Armen zu gute, vermahnet werden."

Die Ordination

der

Priester-Weihe.



Erstes Kapitel.

Ursprung und Bedeutung der Ordinations-Handlung.

Literatur.

Ge. D. Ziegra de inauguratione et consecratione sacerdotum Hebraeorum. Viteb. 1682. 4.
— — — de oleo unctionis sacro. Dissert. I. II. 1680. 4.
Chr. Zoega de unctione Sacerdotis summi. Lips. 1689. 4.
Fr. Eman. Schwarz de unctione Pontificis Hebr. per crucem. Viteb. 1755. 4.
Fr. Hallierii de sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo usu. Romae 1749. f. T. I. II. III.
Jo. Morini Commentarius histor. ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiq. et recent. Latinos, Graecos, Syros etc. P. I. II. III. Paris. 1655. f. Bruxell. 1689. Amstelod. 1695. f.
Jo. Fr. Mayer Museum Ministr. eccles. P. I. p. 140. seqq.
H. Tournely Praelectiones theol. de sacramento ordinis. Paris. 1729. 8.
Natalis Alexandri dissert. VI. de septem Diaconorum electione ad saec. I.
Forbiger de muneribus ecclesiast. aetate Apostolorum. Dissert. I. Lips. 1776.
A. J. Binterim's Denkwürdigkeiten der chr. kathol. Kirche. I Bd. I Th. p. 257—455. II. Th. p. 121 seqq.

Obgleich als ausgemacht angenommen werden kann, daß das christliche Lehr- und Predigt-Amt nicht aus der levi-

tischen Tempel-Verfassung, sondern aus der jüdischen Synagogal-Einrichtung, wie sie in der Periode vom Babylonischen Exil bis Christus bestand, abstamme (eine Annahme, worin nicht bloß die meisten protestantischen Geschichts-Forscher, z. B. Hugo Grotius, Joh. Selden, Dodwell, Lightfoot, Vitringa, Buxtorff u. a., sondern auch berühmte katholische Gelehrte z. B. Morinus, Valesius u. a. mit einander übereinstimmen): so läßt sich die feierliche Einweihung der christlichen Geistlichen zu ihrem Amte dennoch als ein heiliger Gebrauch aus dem A. T. ableiten. Daß die Vorsteher und Lehrer der Synagogen, oder die sogenannten Schrift-Gelehrten, durch Hand-Auflegung (סמך יד־על, ἐπίθεσις χειρῶν) zu ihrem Stande und Amte eingeweihet wurden, haben Selden. de Synedr. hebr. lib. II. c. 7. und Vitringa de Synagoga vet. lib. III. P. I. c. 15. hinlänglich erwiesen, so wie, daß dieser Gebrauch aus 2 Mos. XXIX. 3 Mos. VIII. u. a. herzuleiten sey. In den spätern Zeiten der Kirche ward auch die Sitte der Salbung, der Bekleidung (investitura) und der Uebergabe der heiligen Geräthe (מלא יד, implere manus, 2 Mos. XXIX, 24. 3 Mos. XXI, 10. 4 Mos. III, 3 u. a.) wie sie der Levitismus für die Priester und Hohen-Priester vorschrieb, herübergenommen; und es läßt sich daher mit vollem Recht behaupten, daß die christliche Ordination aus dem Judenthume abstamme, und im A. T. ihren Grund habe.

Für die Ableitung aus dem Heidenthume scheint der Umstand zu sprechen, daß das Wort Ordinare und Ordinatio ein römischer gleichsam officieller Kunst- und Canzley-Ausdruck ist, und daß auch χειροτονία (Apostel Gesch. XIV, 23: χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ᾽ ἐκκλησίαν) bei den Atheniensern von der Wahl und Bestätigung in einem öffentlichen Amte gebraucht wird. Allein es ist dagegen zu erinnern, daß beide Wörter sowohl von den Römern als auch von den Grie-

chen niemals von Priestern, sondern stets von Magistrats-Personen gebraucht werden (vgl. Ernesti ad Sueton. vit. Vespas. c. 23), und daß man mithin erst eine Uebertragung und Veränderung des Sprachgebrauches annehmen müßte. Was übrigens Ordinatio betrifft, so findet man es schon bei Tertull. de praescript. haeret. c. 41, wo er an den Häretikern tadelt: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes; nunc Neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Bei demselben Apologet. c. 21. kommt auch von den Aposteln vor: De hinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem etc. Auch braucht er ad uxor. lib. I. c. 7. adlegi in ordinem von der Erwählung und Bestätigung der Viduarum, als kirchlicher und gottesdienstlicher Personen. Nach Tertull. findet man Ordinatio noch bei Cyprianus, Optatus und Leo. d. Gr. Hieronymus braucht das Wort ebenfalls und bemerkt Comment. in Jes., daß ordinare so viel sey als: ordines sacros et ecclesiasticos conferre, quod faciunt Episcopi. Allein dieser Sprachgebrauch wird in den spätern Zeiten etwas seltener, und gewöhnlicher bedienen sich die lateinischen Kirchenschriftsteller des Mittelalters des Ausdrucks Ordo und Ordines, welches dem griechischen *τάξις*, *τάξις τῆς ἱερατείας* (nach Hebr. V, 6. 10: *ἱερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*) u. a. entspricht. Doch haben die Griechen auch *ἀφορισμός*, welches nach 3 Mos. X, 15. XIV, 13. Ezech. XXIX, 24. 26. Röm. I, 1. Galat. I, 15. u. a. gebildet ist, und eine Absonderung vom Profanen bezeichnet. In derselben Beziehung brauchen sie auch *καθιέρωσις*, consecratio. Der gewöhnliche liturgische Kunst-Ausdruck aber ist *ἱερωσύνη*, sacerdotium, welcher aus Hebr. XII, 11. 12. 14. 24. entlehnt, und in gleicher Bedeutung auch bei den Profanscribenten gebräuchlich ist. Beim Pseudo-Dionysius (de hierarchia

eccl. c. V) findet man: περὶ τῶν ἱερατικων τελειώσεων, welches der Consecratio sacerdotalis ebenfalls entspricht.

Was nun den Ursprung und die Einrichtung des christlichen Lehr- und Predigt-Amtes in der ersten Kirche selbst betrifft, so entgehet man einer Menge von Schwierigkeiten, wenn man die alte Eintheilung der Lehrer in außerordentliche und ordentliche Lehrer festhält. Diese Eintheilung, worüber man in Burmanni exercit. acad. P. II. disput. II. de Ministris N. T. extraordinariis eine sehr gelehrte Abhandlung findet, gründet sich auf Ephes. IV, 11 ff. 1 Cor. XII, 28 — 31. Röm. XII, 7. 8. 1 Tim. III, 1. ff. V, 17 ff., und andern Stellen. Als außerordentliche Lehrer werden genannt: 1) Apostel. 2) Propheten. 3) Evangelisten. 4) Verschiedene Lehrer und Aufseher, welche mit besondern Kräften und Wunder-Gaben ausgerüstet waren. Dagegen werden als ordentliche Lehrer genannt: Vorsteher (ἡγούμενοι), Aufseher (ἐπίσκοποι, was die Lateiner nicht durch Inspectores, sondern seit Augustinus Zeiten durch Superintendentes oder Superattendentes übersetzen, häufiger aber durch Episcopi latinisiren), Hirten (ποιμένες, pastores), Lehrer (διδάσκαλοι, welches auch mit ποιμένες synonym gebraucht wird) — worüber Apostelgesch. XV, 22. Hebr. XIII, 7. 17. 24. Apostgesch. XX, 28. Phil. I, 1. 1 Timoth. III, 2. Ephes. IV, 11. u. a. Stellen zu vergleichen sind. Noch eigentlicher aber gehören die Aeltesten (πρεσβύτεροι, welche oft von den ἐπισκόποις nicht unterschieden werden) und Diener (διακονοὶ, welches Wort theils in allgemeiner, theils in besonderer Bedeutung gebraucht wird) als ordentliche Lehrer und kirchliche Beamte hieher. Diese zusammen machen den κλῆρος, oder die Gesammtheit derer aus, welche die geistlich-kirchlichen Angelegenheiten der Gemeinen (τὸν κλῆρον τῆς διακονίας, Apostgsch. I, 17. v

XXVI, 18. Coloss. I, u. a.) zu besorgen haben, obgleich im N. T. noch keine Spuren von einem Clerus (Clerisey), als abgesonderter Stand und Gegensatz von den Laien (λαϊκοί), nach der spätern Einrichtung vorkommen.

Bei den außerordentlichen Aemtern kann von einer Ordination, als einer kirchlichen Handlung, nicht wohl die Rede seyn. Christus berief zuerst einzelne Männer (z. B. Philippus, Nathanael, Simon, Andreas, Johannes), sodann auf einmal aus der Zahl seiner Jünger zwölf Männer, welchen er den Namen Apostel ertheilte, welche er mit außerordentlichen Gaben ausrüstete, und mit besondern Aufträgen aussendete In den Parallel-Stellen Matth. X, 1 ff. Marc. III, 14 — 19. VI, 7 ff. und Luc. VI, 12 ff. IX, 1 — 6. werden die Namen derselben und die ihnen aufgetragenen Geschäfte angegeben. Die Evangelisten bedienen sich des Ausdrucks ἐκλεξάμενος (Luc. VI, 13) und ἀπέστειλεν (Matth. X, 5), welche dem Hebräischen בחר und שלח entsprechen; und wie die Substantiven ἐκλογή und ἀποστολή (Apostgsch. I, 25.) von einer Bestimmung, Vollmacht, Sendung, einem Auftrage u. s. w. gebraucht werden. Aber von einer besondern Ceremonie bei Ertheilung dieses Auftrages wird nichts gemeldet. Nach seiner Auferstehung und kurz vor seiner Himmelfahrt versammelte er seine Jünger und Apostel um sich, wiederholte ihnen seine Aufträge und ertheilte ihnen seinen Segen. Matth. XXVIII. Marc. XVI. Wenn es Luc. XXIV, 50 heißt: ἐξήγαγε αὐτοὺς — — καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτου, εὐλόγησεν αὐτοὺς: und wenn Joh. XX, 22 gesagt wird: τοῦτο εἰπὼν, ἐνεφύσησε, καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον — so kann dieses Segnen mit aufgehobenen Händen und dieses Anhauchen allerdings von einer Art von Einweihung oder Ordination verstanden werden. Dennoch muß es um so mehr als eine außerordentliche Handlung angesehen werden, da wir weder im N. T. noch

in der ältesten Kirche eine Nachahmung oder weitere Beziehung darauf finden (*).

Von dieser Art ist auch die Berufung des Paulus zum Apostel-Amte. Das Händeauflegen durch den Jünger Ananias hatte zunächst den Zweck, ihm das Gesicht wieder zu verschaffen, und geschah überdieß noch vor seiner Taufe (Apostgsch. IX, 12. 17.). Eher könnte man Apostgsch. XIII, 1—4 anführen, wo Paulus und Barnabas, nach vorhergegangenen Fasten, unter Gebet und Händeauflegen, zu ihrem Werke berufen werden. Es wird diese Berufung ausdrücklich dem heiligen Geiste zugeschrieben. Noch mehr aber hat die Wahl und Bestallung des an Judas Ischarioth's Stelle erwählten neuen Apostels Matthias, wie sie Apostgsch. I, 21—26 beschrieben wird, das Ansehen einer feierlichen Ordination. Obgleich die Wahl durch's Loos geschieht, so findet doch eine Darstellung vor der Versammlung, ein feierliches Gebet bei der heiligen Handlung und eine förmliche Aufnahme (v. 26: *συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων*, was man für synonym mit *κατηριθμημένος* V. 17 erklärt) unter die Apostel, Statt. Dennoch ist auch hierbei die Vorstellung vorherrschend, daß diese Berufung, eben so wie die von Paulus, das unmittelbare Werk des Heilandes sey, und daß alle Apostel einen unmittelbaren Beruf erhalten hätten. Vgl. Chrysost. Hom. I. ad Act. I. Hom. V. in 1 ep. ad Timoth. und Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 5.

---

*) Die römischen Kanonisten und die Episcopalen in England behaupten, daß Christus die Apostel zu Bischöfen geweihet habe, und daß *ἐπάρας τὰς χεῖρας* eben soviel sey als die *ἐπίθησις τῶν χείρων* — was aber von den protestantischen Auslegern geläugnet wird, weil es bloß vom Gebete gebraucht werde: sublatis in coelum manibus. Daß die *ἐπίθησις τῶν χείρων* fehle und *ἐνεφύσησε* gesetzt sey, beweise, daß hier von keiner Ceremonie, sondern von etwas Außerordentlichem die Rede sey.

Die erste christliche Ordinations-Handlung ist wohl ohne Zweifel die Apostgsch. VI, 1—7 erzählte Wahl und Einweihung der sieben Diakonen zu Jerusalem. Wenn gleich diese *διακονοὶ* nicht Geistliche im spätern Sinne, sondern Armen-Pfleger, Almosen-Verwalter u. s. w. waren, so sind es doch kirchliche Beamte für die Gemeine zu Jerusalem. Hierüber bemerkt Morus (Vers. et explic. Act. Apost. P. I. p. 138): Primum hoc est vestigium confirmationis alicujus publicae in christiana ecclesia, eorum, qui munere aliquo publico fungi volunt; quod exemplum deinde in imitationem tractum et ordinationis nomine usurpatum. Facile apparet, palmariam rem esse preces, quod a Deo expetuntur huic homini dona. Manuum autem impositio de more Judaeorum accedit, non quo id habeat aliquam vim, nam quis manu imponenda serio persuadeat sibi hominem homini tribuere posse aut aliud quid? Sed fit ideo, ut demonstretur *δειχτιχῶς* pro quo precamur, cui bona apprecamur. In Ansehung der letztern Bemerkung ist zu erinnern, daß sie schwerlich im Geiste der alten Kirche und auch nicht wohl mit so vielen Aussprüchen des N. T. vereinbar seyn dürfte. Denn daß man dem Gebete und dem Händauflegen nicht bloß eine moralische und symbolische, sondern auch eine außerordentliche und übernatürliche Kraft und Wirkung zugeschrieben habe, ist, vieler andern Stellen nicht zu gedenken, aus Marc. XVI, 18. Apostelgsch. VIII, 14. 18. 19. 20. IX, 10 ff. XIII, 1 ff. zu ersehen. Eben deshalb haben ja auch unsere Dogmatiker angenommen, daß hier nicht unsere Ordination, welche nur eine Declaration, aber keine Collation sey, verstanden werden müsse. S. Baumgarten's evang. Glaubenslehre. Th. III. S. 618.

Die übrigen Hauptstellen des N. T., worin der Einsegnung der kirchlichen Lehrer und Vorsteher Erwähnung geschieht, sind Apostgsch. XIII, 1—4. XIV, 23. 1 Ti-

moth. IV, 14. V, 22. 2 Timoth. I, 6. Man ersieht daraus, daß drei Stücke dazu erfodert wurden: 1) Fasten (als Vorbereitung). 2) Gebet. 3) Händeauflegen (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν). Das, was dadurch ertheilt wird, heißt χάρισμα und steht 1 Tim. IV, 14. mit προφητεία in Verbindung. Paulus redet 2 Tim. I, 6. von einer ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, welche durch ihn selbst (ἐπιθέσεως τ. χ. μοῦ), und 2 Tim. IV, 14 von einer, welche durch das Presbyterium vorgenommen worden (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου). In beiden Stellen ist von derselben Person, von Timotheus, die Rede. Es fragt sich, ob dieser zweimal oder nur einmal ordinirt worden? Die römischen Kanonisten behaupten das Erste, und nehmen an, daß Timotheus von dem Lykaonischen Presbyterio zum Priester, und späterhin vom Apostel Paulus zum Bischof von Ephesus sey consecrirt worden. Man stützt sich wegen des letzten Punktes auf die Unterschrift des zweiten Briefes an Timotheus: πρὸς Τιμόθεον δευτέρα τῆς Ἐφεσίων ἐκκλησίας πρῶτον ἐπίσκοπον χειροτονηθέντα, ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης, ὅτε ἐκ δευτέρου παρέστη Παῦλος τῷ Καίσαρι Νέρωνι. Allein die Aechtheit dieser in den besten Handschriften fehlenden Unterschrift ist von jeher aus wichtigen Gründen bezweifelt worden. S. Mill ad 2 Tim. II und Heinrichs ed. Kopp. Vol. VII. p. 185. Auch hat schon Herm. Witsius in Miscell. sacr. T. II. exerc. VI. gezeigt, daß Timotheus nicht Bischof einer bestimmten Gemeine, sondern ein in verschiedenen Gegenden lehrender Evangelist gewesen sey. Die protestantischen Ausleger erklären beide Stellen von einer Ordination und nehmen an, daß in der ersten die Erwähnung des Presbyteriums die Mitwirkung und Leitung des Apostels, in der zweiten aber die Nichterwähnung des Presbyteriums die Theilnahme desselben an der heiligen Handlung nicht ausschließe.

Darin stimmen katholische und protestantische Aus-

leger und Theologen überein, daß in den angeführten Stellen des N. T. von der Einweihung zum christlichen Lehr- und Predigtamte gehandelt werde. Die Hauptverschiedenheit aber besteht darin, daß die katholische Kirche die Ordination als Sacrament und folglich als göttliche Anordnung und nothwendige Handlung annimmt: die Protestanten aber darin nur einen im apostolischen Zeitalter eingeführten Gebrauch finden, welchen man mit Recht beizubehalten, aber keinesweges für eine göttliche Einsetzung zu halten habe.

Die Geschichte lehret, daß die Kirche zu allen Zeiten eine förmliche und feierliche Einweihung der gottesdienstlichen Personen für heilsam und nothwendig gehalten habe. Zwar kannte man in den ältesten Zeiten noch nicht die spätern Unterschiede und Grade der kirchlichen Aemter*); auch kommt noch keine Spur vor, daß man Vocation, Ordination und Installation (oder Investitur), wie in den spätern Jahrhunderten, von einander getrennt und als verschiedene Handlungen angesehen hätte. Aber darin stimmten alle überein, daß in der Kirche alles *κατὰ τάξιν καὶ εὐσχημόνως* (1 Cor. XIV, 40 vgl. 33) geschehen müsse, daß die *Διακονία τοῦ λόγου*, die *οἰκονομία τοῦ χαρίσματος*, oder die *ἱερουργία* ein heiliges Amt und die *χειροτονία* eine vorzüglich feierliche Handlung sey. Auch findet man schon in den ältesten Liturgien des Orients und Occidents vollständige Ordinations-Formulare — zum Beweis, daß diese h. Handlung von den

*) Schon das Synodalschreiben des römischen Bischofs Cornelius (in der Mitte des dritten Jahrhunderts) bei Euseb. hist eccl. lib. IV. c. 43 zählt die ordines majores et minores ebenso auf, wie sie in den Constitut. Apostol. aufgeführt werden, und wie sie auch schon bei Tertullianus, Cyprianus u. a. vorkommen. Die Protestanten haben eigentlich und zunächst auch nur die katholische Behauptung: daß sie eine institutio apostolica sey, bestritten. Vgl. Bingham Antiq. T. II. p. 1 ff.

frühesten Zeiten her einen wichtigen Theil des christlichen Gottesdienstes ausgemacht habe.

Merkwürdig ist es ferner, daß man diese Handlung nicht nur unter den Häretikern und Schismatikern, sondern auch in der alten Kirche keine Spur einer Verwerfung oder Mißbilligung findet. Daß in der alten Kirche der Grundsatz oft vertheidiget wurde: daß die von Häretikern und Schismatikern rite ertheilte Ordination gültig sey und nicht wiederholt werden dürfe, ist aus Augustin. contr. epist. Parmen. lib. II. c. 13. Gregor. M. ep. lib. II. ep. 32. u. a. zu ersehen. Vgl. Joh. Gerhard. Loc. theol. T. XII. p. 160 — 163. Doch bemerkt Petrus Lombard. Sentent. lib. IV. distinct. 25., daß über diesen Punkt die Meinungen sehr verschieden wären; und daß er große Schwierigkeiten habe.

Wenn Tertullianus praescript. haeret. c. 41, über die Unordnungen der Häretiker, besonders der Gnostiker, klagt: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes etc. — so beweiset dieß nur, daß sie die Regel, Ordnung und Sitte der Rechtgläubigen nicht beobachten, keineswegs aber, daß die Häretiker gar keinen Lehrstand anerkennen. Die besondern Beschwerden sind: 1) Nunc Neophytos conlocant; nunc saeculo obstrictos; nunc Apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Die Rechtgläubigen übertrugen das Lehr- und Vorsteher-Amt keinem Neubekehrten (Νεόφυτος, wie schon Paulus 1 Timoth. III. 6. verbot); keinem weltlichen Beamten (saeculo obstricto, wie Paulus von Samosata war, welcher Bischof und kaiserlicher Procurator — Δουκηναριος — zugleich war) und keinem gewesenen Ketzer oder Schismatiker (das bedeutet Apostata hier offenbar). Die Gnostiker beachteten diese löbliche Vorsicht nicht, und verdienten daher gerechten Tadel; aber ohne Lehrer und Vorsteher waren ihre Gemeinen nicht. 2) Itaque alius hodie Episcopus, cras alius; hodie Diaconus, qui cras Lector;

hodie Presbyter, qui cras Laïcus. Dieser Mangel an Regelmässigkeit und Functionen-Wechsel verdiente gewiß Tadel; daß aber das Episcopat, Presbyteriat, Diakonat und Lectorat, obgleich weniger zweckmäßig, dennoch verwaltet wurde, sagt Tertullian selbst und wird durch andere Zeugnisse bestätigt. 8) Nam et Laici sacerdotalia munera injungunt. Auch dieses streitet wider die Regel der Rechtgläubigen, nach welcher die Ordination nur vom Geistlichen, und zwar verfassungsmäßig nur vom Bischofe, als Minister ordinationis, verrichtet werden konnte. Daß Laien bei der Anstellung der Geistlichen wirkten (injungere, wovon auch injunctio gebildet wird, entspricht dem griech. χειροτονεῖν und unserm Anstellen, es mag nun Wahl, oder Präsentation, oder Investitur u. a. bezeichnen), ward schon frühzeitig für nachtheilig gehalten; aber den Gnostikern schien es nicht so. Mit einem Worte, man kann Tertullian vollkommen beistimmen, wenn er sagt: Simplicitatem volunt esse, prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam, lenocinium vocant etc. Aber diese Häretiker waren doch nicht ohne ein Ministerium ecclesiasticum.

Die Donatisten wurden auch beschuldiget, die Ordination nicht zu haben. Dieses beruhet aber auf offenbaren Mißverständnissen, und gilt bloß von der katholischen Ordination. Das Richtige hierüber wird in Walch's Historie der Ketzereien Th IV. S. 820—21. bemerkt: „Es ist kein Zweifel, daß die Donatisten die Ordination der Katholischen schlechterdings für ungültig geachtet. Sie hatten mit allen christlichen Partheien den sehr wahren Grundsatz gemein: daß niemand zu einem gottesdienstlichen Amte befördert werden könne, der nicht ein Christ, der nicht getauft, der nicht gültig getauft sey. Wie konnten sie die von den Katholischen den Diakonis, Presbyters und Bischöfen ertheilte Ordination für gültig achten, da sie solche Personen nicht einmal für Christen hielten und erst tauften? So viel ist also gewiß,

daß keine Ordination, die außer der Donatisten-Parthei ertheilet worden, von dieser genehmiget werden kann; ob sie aber solchen Personen zum zweitenmale die Hände aufgeleget, scheint eine zweifelhafte Frage zu seyn. Nach dem Optato (de schism. Donatist. lib. II c. 23 seqq.) muß sie erneuert werden, aber nicht aus der Ursache, als wenn sie die Wiederholung für erlaubt, oder unerlaubt gehalten, sondern weil alle, die von den Katholischen zu ihnen übertraten, sie mochten nun gottesdienstliche Aemter bekleiden oder nicht, erst Kirchen-Buße thun mußten und eben dadurch aller Beförderung zu gottesdienstlichen Aemtern, nach den alten Kirchengesetzen, unfähig wurden. So lange dieses von Optato eifrig bestrittene Verfahren Statt hatte, so lange konnte kein Fall einer Wiederholung des Händeauflegens oder der Ordination sich ereignen. Allein Augustinus (contr. Parmen. lib. II. c. 13. ep. 23. 108 u. a.) führet allerdings Beispiele von Diakonis, Presbyters und einem Bischofe an, die zu den Donatisten übergegangen, von ihnen als Catechumeni angenommen, getauft, und dann zu ähnlichen Würden befördert, mithin auch wieder ordinirt worden. Hingegen lehret die Geschichte genug Beispiele von Schlüssen der Katholischen, daß sie die von den Donatisten ertheilten Ordinationen für gültig erkannt, und die Personen in den dadurch erhaltenen Aemtern und Würden bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche gelassen haben."

Mit den zahlreichen, von der römischen Kirche dissentirenden Partheien und Sekten des XII und XIII Jahrhunderts verhält es sich in der Regel eben so, wie mit den Haretikern und Schismatikern der frühern Jahrhunderte. Sie mißbilligten und verwarfen das von den Scholastikern vertheidigte Sacrament der Priester-Weihe, läugneten die Nothwendigkeit dieser Handlung und den dadurch zu ertheilenden Character indelebilis, und klagten den römischen Clerus an wegen unwürdiger und gewissenloser Verwaltung des christlichen Lehramtes, wegen

Beförderung des Aberglaubens u. s. w. Daß dieses der Fall bei den Bogomilen, Katharern, Petrobrusianern, Albigensern, Waldensern und andern Sekten war, bezeugen Raynerius Sacchoni, Moneta, Honorius von Autun und andere Schriftsteller, welche uns ausführliche Nachrichten über die Lehre und Gebräuche dieser Schismatiker mitgetheilt haben. Nach manchen Aeußerungen derselben hätten sie allerdings das kirchliche Lehramt aufgehoben und alle Christen für Priester erklärt. Von den Waldensern behauptet Rainerius, daß sie die Priester-Weihe verlachten, jeden Laien für einen Priester und Apostel erklärten, und nicht nur den Laien, sondern sogar auch den Weibern das Recht zu predigen und Sacramente zu vertheilen zuschrieben. Vgl. Schröckh's chr. Kirchengesch. Th. XXIX. S. 550. Allein wenn darin auch keine Unwahrheit und Uebertreibung liegt (da Rainer selbst früher das Lehramt bei dieser Parthei verwaltete), so ist doch gewiß, daß die spätern Waldenser ein förmliches Lehramt hatten *). Von den Albanensern (einer Parthei der Katharer) berichtet derselbe Rainer, daß sie unter ihren vier Sacramenten auch das des Händeauflegens, welches sie auch die geistliche Taufe nannten, hatten; daß sie aber nicht der Hand, welche im Nothfalle auch Weiber auflegen konnten, sondern dem dabei zusprechenden Gebete des Herrn die Kraft, den h. Geist mitzutheilen, zuschrieben. Schröckh l. c. p. 481. Man kann sie demnach nicht unter die Verächter der Ordination überhaupt, sondern nur unter die Gegner der römischen Priester-Weihe rechnen.

Und dieses war ja auch bei den Reformatoren des

---

*) Die Böhmischen Brüder, welche als Nachfolger der Waldenser und Piccarden betrachtet werden, fanden für nöthig, die Nothwendigkeit eines gehörig organisirten und autorisirten Lehrstandes darzuthun. Vgl. Confessio Bohemica art. IX. p. 295—98 edit. Elberfeld. 1827. 8.

XVI Jahrhunderts der Fall. Zwar erklärte Luther in seinen frühern Schriften an den Adel teutsch. Nation (Th. X. p. 296 ff.) und von der Babylon. Gefang. u. a., daß durch die Taufe alle Christen zu Priestern geweihet wären, und daß das Sacrament der Weihe bloß eine Erfindung des Papstes sey. Allein er überzeugte sich nur zu bald durch den Mißbrauch, welchen die Sektirer und Aber-Geistlichen (wie er die Verächter des Predigtamtes nannte) von der evangelischen Freiheit machten, von der Nothwendigkeit, den geistlichen Stand beizubehalten und nach den Grundsätzen des Evangeliums und der alten Kirche zu organisiren. Die evangelischen Reichsstände ließen es auch ihr Hauptgeschäft seyn, in der Augsburgischen Confession dem Vorwurfe: als ob die kirchliche Ordnung und Zucht vernachlässiget werde, zu begegnen und die Rechtmäßigkeit eines Ministerii ecclesiastici darzuthun. Man vgl. Aug. Conf. art. VII und VIII. Ferner Art. XIV: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere, aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Vgl. Apolog. A. C. Art. VII. p. 204 — 205. Noch bestimmter wird in den Artic. Schmalcald. P. III. art. X. p. 384. von der Ordination gehandelt: Quapropter, sicut vetera exempla ecclesiae et patrum nos docent, idoneos ad hoc officium ipsi ordinare debemus et volumus. Et hoc nobis prohibere non possunt, etiam secundum sua jura, quae affirmant, etiam ab Haereticis ordinatos, vere esse ordinatos, et illam ordinationem non debere mutari. Et Hieronymus scribit de ecclesia Alexandrina, eam primum ab Episcopis, presbyteris et ministris communi opera gubernatam fuisse. Hiermit ist zu vergleichen, was in dem Anhange Melanchthon's de potestate et jurisdictione Episc. p. 352 — 53 gesagt wird: Cum jure divino non sint diversi gradus Episcopi et Pastoris (Presbyteri), manifestum est, ordinationem a Pastore in sua ecclesia factam, jure

divino ratam esse. Itaque cum Episcopi ordinarii fiunt hostes ecclesiae, aut nolunt impertire ordinationem, ecclesiae retinent jus suum. Nam ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest, etc.

Die reformirte Kirche fühlte gleich anfangs die Nothwendigkeit, sich gegen den Verdacht, als ob sie die Unordnungen der Anabaptisten und Fanatiker begünstigen wolle, nachdrücklich zu verwahren. Dieß geschieht vornämlich in der Confess. Helvet. I. a. 1536. art. XVIII. p. 55 — 66. Conf. Helvet. II. art. XVI, p. 98. Conf. Gallic. art. XIX — XXIII. p. 121 — 23. Conf. Anglic. art XXIII. XXXVI. p. 134. 140 — 41. Conf. Belg. art. XXX — XXXII. p. 190. Conf. Tetrapol. art. XIII. p. 345 — 48, u. a. Von der Ordination insbesondere heißt es Conf. Helvet. I. art. 18. p. 59: Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima Ministri ecclesiae: id est, eligantur religiose ab ecclesia vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine justo, et absque turba, seditionibus et contentione. Eligantur autem non quilibet, sed homines idonei, eruditione justa et sacra, eloquentia pia, prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insignes, juxta canonem apostolicum, qui ab Apostolo contexitur in 1 Timoth. III. et ad Tit. I. Et qui electi sunt, ordinentur a Senioribus cum orationibus publicis et impositione manuum. In der Declarat. Thorun. a. 1645. art. VI. p. 436 ist eine eigene Rubrik: de Ordine, wo es heißt: Nec quenquam nisi legitime — — — per electionem ecclesiae ad ministerium vocatum, et per ordinationem, seu manuum impositionem, a Presbyterio confirmatum, ministerium in ecclesia exercere jure posse. Quosdam etiam inter verbi Dei

ministros a Deo constitutos esse officii et donorum gradus agnoscimus. Negamus autem: 1.) Ordinem esse sacramentum N. T. proprie dictum. 2.) Gratiam ex opere operato conferre, et characterem in anima ordinati inprimere. 3.) Utrumque sub Anathemate credendum esse. 4.) Ecclesiarum nostrarum Pastores legitima seu verbo Dei consentanea missione, vocatione et ordinatione caruisse, aut carere.

Was insbesondere Calvin anbetrifft, so begnügt er sich nicht bloß, die Nothwendigkeit und göttliche Einsetzung des Lehr- und Predigt-Amtes zu behaupten und die päpstliche Ordination zu verwerfen (Institut. chr. rel. lib. IV. c. 1. 3. 6. 10 u. a.), sondern er trägt sogar kein Bedenken, die ächt-evangelische Ordination ein Sacrament zu nennen. Seine Worte sind Institut. lib. IV. c. 19. §. 31. p. 527: Superest impositio manuum, quam ut in veris legitimisque ordinationibus Sacramentum esse concedo: ita nego locum habere in hac fabula, ubi nec Christi mandato obtemperant, nec finem respiciunt, quo nos ducere debet promissio. Signum si non negari sibi volunt, ad rem ipsam, cui dedicatum est, accommodent oportet.

Es bleiben also eigentlich nur die Anabaptisten (besonders die ältern), die Quäker, die Socinianer und einige andere kleine Sekten als Verächter des Predigtamtes übrig. Von den Wiedertäufern bemerkt Chemnitius Exam. Conc. Trident. P. III. p. 314: Anabaptistae dicunt, si quis doctrinam evangelii intelligat, sive is sit sutor, sive sartor, sive faber, eum docere et concionari debere. Die Meinung der Socinianer (unter dem Namen der Photinianer, welcher sich auf die Vorstellungen von der Person Christi beziehet), aus Stellen aus Socini Tract. de eccl., aus den Catechismus Racov., aus Ostorode, Valent. Smalius u. a. hat Gerhard Loc. theol. T. XII. p. 63—64. dar-

gestellt. Sie gehet dahin, daß es zum Lehren keiner besondern Sendung und Einweihung bedürfe.

Rechnet man die bisher erwähnten Dissenters und kleinen Sekten ab, so ergiebt sich als Resultat, daß die Kirche zu allen Zeiten nicht nur die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit eines bestimmten Lehr- und Predigtamts (worunter die Verwaltung der Sacramente mit begriffen wird), sondern auch einer feierlichen Einweihung und Verpflichtung eines jeden, welcher sich diesem Amte widmet, anerkannte. Und schon diese Uebereinstimmung allein ist von großer Wichtigkeit, und würde selbst dann, wenn die Verschiedenheit in der Art und Weise, die Ordination zu ertheilen, noch größer seyn sollte, als sie wirklich ist, als die Hauptsache betrachtet werden müssen.

Fragt man nun aber, worin die katholische Kirche (mit welcher die orthodoxe oder orientalisch-griechische im Wesentlichen übereinstimmt) von der evangelischen Kirche (deren verschiedene Familien in der Hauptsache ebenfalls mit einander einig sind) in Ansehung dieses Punktes verschieden ist? so läßt sich diese Verschiedenheit auf folgende Hauptpunkte zurückführen:

I. Die orthodoxe und katholische Kirche nennt die Priester-Weihe nicht nur ein Sacrament (Sacramentum μυστήριον), sondern betrachtet dieselbe sogar als einen Inbegriff von mehrern heiligen Handlungen *), wo-

---

*) Schon der Scholastiker Gebr. Biel (Sentent. lib. IV. dist. 8. qu. 1. art. 3.) lehret: Sacramentum ordinis sub se continere septem vel octo sacramenta, a se ipsis invicem distincta. Es sind die sieben Ordnungen des geistlichen Standes (nach den sieben Gaben des h. Geistes, gratia Sp. S. septiformis) gemeint. Doch gab es von jeher Viele, welche diese Meinung nicht annahmen. S. Bellarmin de sacr. ordin. c. 5—8. Seine Meinung ist: Probabilior est sententia, quae Ordines omnes sacramenta esse docet, quam ea, quae id negat: id videtur sensisse Conc. Florentinum, nec dissentit Tridentinum.

durch besondere Gnaden-Gaben und ein Charakter indelebilis mitgetheilt wird.

Von den Protestanten wird die Benennung Sacrament nicht schlechthin, sondern nur in dem gegebenen Sinne verworfen. Calvin (l. c.) hat nichts dawider, wenn man die manuum impositio ein Sacrament nenne, und Joh. Gerhard Loc. theol. T. XII. Suppl. p. 147 sagt: Nostrarum ecclesiarum haec est sententia, ordinationem posse vocari sacramentum voce latius accepta: si tamen propriissime loqui velimus, ita ut sacramentum dicatur duntaxat illud, quod habet externum elementum sive sacramentale symbolum ab ipso Christo in N. T. institutum, cui annexa sit promissio gratiae ad remissionem peccatorum exhibendam, adplicandam et obsignandam, quo sensu et qua significatione baptismus et eucharistia dicuntur sacramenta, eo sensu, significatione ac respectu negamus ordinationem esse sacramentum.

So sehr nun aber auch die Protestanten gegen die Ertheilung einer besonderen Gnaden-Gabe und einer potestas spiritualis ex opere operato und als Character indelebilis eifern, so gestatten sie darum doch nicht, daß die Ordination als eine bloße Ceremonie angesehen werde. Alle alten Kirchen-Ordnungen und Agenden sprechen von einer Wirkung des h. Geistes, dessen Hülfe und Beistand auch durch den der Ordinations-Handlung unmittelbar vorangehenden Gesang: Komm heiliger Geist u. s. w. besonders angerufen wird. Es bemerkt auch Gerhard l. c. p. 168: Nos in Ordinatione conferri et augeri Spiritus S. dona ad partes ministerii ecclesiastici obeundas necessaria non negamus; interim tamen distinguimus inter gratiam reconciliationis, sive remissionis peccatorum, et inter gratiam ordinationis; cum multi accipiant gratiam ordinationis, qui tamen non accipiunt gratiam reconciliationis; deinde collationem et augmentum donorum ad ministerium necessa-

riorum nequaquam tribuendum dicimus impositioni manuum tanquam symbolo alicui sacramentali vere sic dicto ac divinitus instituto, sed precibus ecclesiae et presbyterii, quibus promissio de exauditione divinitus est facta.

Selbst die Arminianer stimmen hiermit überein, wie man aus Phil. a Limborch Instit. Theol. chr. lib. V. c. 77. p. 654 ersehen kann. Hier heißt es von der manuum impositio: Fuit illa symbolum Spiritus S., quo a Christo donabantur; ita videmus passim in Actis ad impositionem manuum Apostolorum Spiritum S. fidelibus esse datum. Sed vero, licet Deus in vocationibus extraordinariis ejusmodi dona aliquando largitus sit: inde neutiquam colligi potest, etiam in vocatione ordinaria dona illa semper concedi, cum nullum illius donationis in scriptura extet promissum. Deus ministros extra ordinem vocans ipse immediate aptos fecit: sed in ordinaria vocatione, qui apti sunt, vocari debent. Fatemur quidem, ordinantium orationi Deum gratiam aliquam concedere: sed illa ritui huic alligata non est, multo minus per eum gratia confertur u. s. w.

Die in manchen protestantischen Ländern übliche, öffentliche und feierliche Degradation der Geistlichen (vor der ganzen Kirchengemeine) in peinlichen Fällen, dient eben sowohl zum Beweise, daß der Character indelebilis nicht angenommen werde, als daß die Ordination nicht für eine gewöhnliche Ceremonie gehalten werde.

II. Nach den beiden ältern Kirchen-Systemen giebt es eben so viele Ordinationen als Stufen und Classen des geistlichen Standes angenommen werden. In Ansehung der vier untern Stufen (quatuor inferiores) wird zwar eine solche Combination gestattet, daß sie in einem Collectiv-Akte ertheilt werden können; aber die Diakonats- und Priester-Weihe ist immer eine besondere Handlung, worüber die Kirchen-Ordnungen und Ri-

tual-Bücher besondere Vorschriften und Formulare enthalten. Die Bischofs-Weihe gilt als der Culminations-Punkt der kanonischen Consecrationen; und es macht hierbei keinen Unterschied, ob man das Episcopat als siebenten oder achten Grad, und unter die Ordines selbst zähle, oder über dieselben setze. Doch macht die Consecration der Patriarchen und des römischen Papstes, welche nicht zur Bischofs-Weihe gerechnet zu werden pfleget, noch einen Unterschied.

Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche haben alle geistliche Aemter ursprünglich nur eine Natur und Würde, und es giebt daher auch nur Eine nicht zu wiederholende Ordination. Wenn also auch zuweilen Tres Gradus sive Ordines ecclesiastici, nämlich: a.) Diaconus; b.) Pastor; c.) Superintendens unterschieden werden (S. Hanauische Kirchen- und Schul-Ordnung. 1659. 4. p. 435): so wird doch hinzugesetzt: Sunt Gradus non jurisdictionis, auctoritatis saecularis, vel imperii alicujus, sed boni et necessarii ordinis tantum. Auch wird bei der Ordination derselben durchaus kein Unterschied beobachtet.

Dennoch findet man auch in der protestantischen Kirche nicht nur eine besondere Bischofs-Weihe, sondern auch überhaupt in diesem Punkte eine Annäherung an die orientalische und römische Kirche. Am weitesten gehet in dieser Annäherung die Hohe- oder Episcopal-Kirche in England. Sie hat eine dreifache Ordination 1.) zum Diakonate; 2.) zum Presbyteriate; 3.) zum Episcopate. Für die letzte statuirt sie, obgleich nicht ohne Widerspruch, eine besondere Gnaden-Gabe und einen Character indelebilis. Man vergl. das Book of common prayer und Alberti's Briefe u. s. w. S. 637 ff.

Aber auch die Lutheraner in Schweden und Dänemark haben die Bischofs-Weihe, worüber ihre Agenden besondere Formulare enthalten. Die Böhmischen und Mährischen Brüder, so wie die Zinzendorfische

Brüder-Gemeine, haben gleichfalls das Episcopat. Die durch den Westphälischen Frieden garantirten, in den neuern Zeiten aber erloschenen Bischöfe von Lübeck und Osnabrück waren keine Kirchen-Beamte, sondern regierende Fürsten, und können daher hier nicht in Betracht kommen. Die im Jahr 1701 von König Friedrich I. von Preußen ernannten beiden Bischöfe wurden zu ihrem Amte eingeweihet. Die seit 1816 creirten evangelischen Bischöfe der Preußischen Monarchie aber haben bis jetzt keine kirchliche Weihe erhalten. Auch ist von einer Bischöflichen Ordination des von Kaiser Alexander I. ernannten evangelischen Bischofs von Rußland nichts bekannt geworden.

III. In der orientalischen und römischen Kirche wird bloß die vom Bischofe selbst oder in dessen Auftrage vollzogene Weihe zu den geistlichen Aemtern für rechtmäßig und gültig erklärt. Um aber in Ansehung der Stellvertretung mancherlei Mißbräuchen und Unordnungen vorzubeugen, sind besondere Suffragane oder Weih-Bischöfe angeordnet, deren Hauptgeschäfte die Firmung und Priester-Weihe sind. Auch wurden die infulirten Aebte und Prälaten als Stellvertreter und Gehülfen der Bischöfe bei den Ordinationen betrachtet.

Bei denjenigen Protestanten, welche das Episcopat nicht haben, wird die Ordination von den Superintenden ten, General-Superintendenten und Kirchen- oder Consistorial-Räthen verrichtet. Dieß geschieht zum Theil aus Gewohnheit und Herkommen, zum Theil nach besonderen gesetzlichen Vorschriften. Man vergl. Ziegler de Superint. c. 14. Boehmer jus eccles. Protest. T. I. p. 469 seqq. Eine Stellvertretung und Uebertragung an einen Pfarrer kann ebenfalls gesetzlich und observanzmäßig Statt finden, da der Grundsatz angenommen ist, daß ursprünglich jeder rite Ordinatus auch Andere rite ordiniren könne, und daß die angenommene Regel nicht in der Natur der Sache, sondern nur im Princip der

guten Ordnung und zweckmäßigern Geschäftsführung ihren Grund habe.

Bei den Reformirten fand die Ordination durch eigene Inspectoren oder Superintendenten häufig Widerspruch und ward für eine Beeinträchtigung und Verletzung der reinen Presbyterial-Verfassung gehalten. Auf jeden Fall suchte man die auch von den Lutheranern *) zuweilen beobachtete Regel aufrecht zu erhalten, daß die Ordination am Vocations-Orte und vor der Gemeine geschehe. Dagegen erfodert, wie bei den Katholiken, die Observanz und häufig auch die Kirchen-Ordnung, daß die Ordination in der kirchlichen Metropolis, und unter Theilnahme des ganzen Ministerii ecclesiastici, vorgenommen werde.

Der Grund hiervon liegt offenbar, theils in dem Bestreben, eine größere Einfachheit und Gleichförmigkeit zu erreichen, theils, um der Vorstellung, als ob die Ordination von der Gemeine, und nicht von der Kirche ausgehe, vorzubeugen **).

---

*) In der Mecklenburg. Kirchen-Ordnung vom J. 1650. p. 126 heißt es: „Da der Superintendent für rathsam erachten würde, daß die Ordination in der Stadt oder dem Dorfe, da der Ordinandus sein Predigtamt führen soll, in Gegenwart der Gemeine geschehe, soll ihm solches auch frei seyn, und ist an sich auch sehr nützlich, weil die christliche Gemeine sehr bewogen wird, desto mehr von dem h. Predigtamte zu halten." Böhmer (jus eccl. Protest. T. 1. p. 490) setzt hinzu: Sed pleraeque ecclesiae ab hoc more recedunt, et fere ipsae ostendunt, per ordinationem tantum in genere conferri jura ordinis, et sic ubicunque locorum fieri posse etc. Er selbst aber billiget die obige Sitte mit folgender Bemerkung: Conveniens est, ut ordinatio novi pastoris ibi fiat, ubi officio suo fungi debet, non vero more Pontificiorum in Sede episcopali h. e. in ea ecclesia, cui ordinans, sive sit Superintendens, sive Praepositus, sive Pastor primarius praeest.

**) Obgleich Ziegler de Superint. c. XIV. §. 14 den Grundsatz aufstellet: Ordinatio est actus totius ecclesiae, quae uti eligit et vocat, ita etiam censetur ordinare Ministros, non

IV. Was die Feierlichkeit dieser kirchlichen Handlung anbetrifft, so zeiget die Erfahrung recht deutlich, daß dieselbe keinesweges davon abhänge, ob man ihr den Sakraments-Charakter beilege, oder nicht. Denn obgleich die Protestanten die Ordination nicht unter die Sacramente rechnen, so muß doch jeder unbefangene eingestehen, daß sie in der Wichtigkeit und Feierlichkeit dieses Ritus der orthodoxen und katholischen Kirche so wenig nachstehen, daß sie dieselbe vielmehr noch übertreffen.

Daß die orthodoxe und katholische Bischofs-Weihe ein schöner, würdevoller und imponirender Akt sey, wird niemand, ohne ungerecht und einseitig zu seyn, läugnen können. Aber es ist nicht zu billigen, daß sich alle Solemnität gleichsam dabei so erschöpft, daß für die übrigen Weihen nicht viel übrig zu bleiben scheint. Bei Ertheilung der Quatuor inferiorum pfleget ein tadelnswerther Mechanismus und Schlendrian zu herrschen. Aber auch die Diakonats- und Priester-Weihe geschieht in der Regel nicht mit der Feierlichkeit, welche diese Handlung haben könnte und sollte. Insbesondere entbehret sie jener Oeffentlichkeit, wodurch sie in eine nähere Beziehung mit der Gemeine treten sollte. Wenn man den Protestanten den Vorwurf macht, daß bei ihrer Ordination die Idee der Kirche zu wenig sichtbar werde, so trifft dagegen die katholische Kirche der entgegengesetzte Vorwurf und der Tadel, daß die Gemeine zu wenig hervortrete und von der Kirche gleichsam absorbirt werde. Selbst einsichtsvolle Katholiken erkennen diese Unvollkommenheit an und wünschen eine Verbesserung dieses Theiles ihrer kirchlichen Einrichtungen.

Nicht in allen protestantischen Ländern hat die Ordi-

---

una duntaxat vel altera persona — so hält er doch dafür, daß die Ordination von dem die jura episcopalia des Regenten ausübenden Consistorio angeordnet und in seinem Namen vollzogen werden müsse.

nation die Würde einer öffentlichen und feierlichen gottesdienstlichen Handlung. Doch hat man in den neuern Zeiten mehr darauf gedacht, die Ordinationen inter privatos parietes, in der Sacristey, in der Wohnung des Ordinators, an Werkel-Tagen u. s. w. abzuschaffen. Dagegen bestehet in andern Ländern, namentlich in Sachsen, Hannover, Braunschweig, Holstein, Hessen, Hamburg u. m. eine Regel und Observanz, wodurch diese heilige Handlung zu einer der feierlichsten gemacht wird. Selbst der eifrigste Katholik, wenn er einer Ordination in Dresden, Leipzig, Gotha, Braunschweig u. a. beiwohnet, wird eingestehen müssen, daß dieser Ritus, wenn gleich der Sacraments-Benennung entbehrend, dennoch auf eine Art und Weise ausgeübt werde, welche dem Sacraments-Charakter entspreche und wenig zu wünschen übrig lasse.

Auch ist es ein grosses Verdienst, daß die neue Preußische Kirchen-Agende für diese kirchliche Handlung ein Ritual vorschreibt, welches die guten Eigenschaften der ältern Rituale und Formulare zu erreichen und zu vereinigen beabsichtiget.

Zweites Kapitel.

Grundsätze in Ansehung der zu ordinirenden Personen.

So bald die Regel fest stand: daß in der Kirche ein wohlgeordnetes Lehr- und Predigt-Amt erfoderlich sey, und daß nicht ohne Unterschied jedem die Befugniß zu lehren und die Sacramente zu verwalten, zugestanden werden könne: so bald mußte man auch an eine gewisse Ordnung denken, nach welcher diejenigen, welche dieses hochwichtige Amt verwalten sollen, erwählt und angestellt würden. Eine solche Ordnung nun finden wir schon seit dem apostolischen Zeitalter; obgleich die späterhin getrennte Wahl, Bestätigung und Ordination in der Regel nur als Ein Akt behandelt wurden. Vgl. Boehmer jus eccl. Protest. T. I. p. 430: Primitiva Ecclesia per plura saecula contenta sola electione, confirmatione et ordinatione, cum per hanc suae ecclesiae intime alligabatur (pastor), ut nulla institutione (praesentatione et investitura) peculiari amplius opus esset. Daß dieß auch in Ansehung der Bischöfe galt, bezeuget Ludow. Thomassinus de nova et vet. eccl. discipl. P. II. c. 8. T. V. p. 46: Consecratio Episcoporum usque adeo electioni eorum cohaerebat prioribus saeculis, ut eam Graeci exprimerent una et eadem voce, atque ele-

ctionem, χειροτονία. Qui ad electionem convolarant Episcopi, iidem ipsi plerumque electum mox consecrabant, nisi differri rem cogeret necessitas exspectandae confirmationis Exarchi.

Auf jeden Fall aber ward die Ordination als das Consequens der vorhergegangenen Wahl und Bestätigung betrachtet, und die kirchlichen Regeln und Vorschriften für erstere beziehen sich auch zugleich mit auf die letztern. Diese Regeln und Vorschriften aber sind im Allgemeinen ein rühmliches Zeugniß von dem Eifer und der Einsicht, womit die alte Kirche für die wichtige Angelegenheit zu sorgen, jeder Art von Unordnung vorzubeugen und sich vor Vorwürfen und Tadel zu sichern bemüht war. Zwar gilt diese Sorgfalt vorzugsweise nur dem bischöflichen Amte; aber theils werden die übrigen Kirchen-Aemter, besonders die höheren, ausdrücklich mit darunter begriffen, theils gilt hierbei die Regel der Stellvertretung und des bekannten Satzes: Majus involvit minus, et a potiori fit denominatio. Es lassen sich aber diese Regeln über die Qualification zum geistlichen Amte überhaupt und zur Ordination insbesondere auf zwei Haupt-Classen, wovon die erste die negativen, die zweite die positiven Regeln in sich begreift, zurückführen.

I.

Negative Regeln.

Man könnte die negativen Regeln wieder in kanonische und moralische eintheilen, und unter den erstern die Eigenschaften, welche sich auf das Amt und die kirchlichen Verhältnisse, unter den letztern die Eigenschaften, welche sich auf die Person und Amtsführung des Ordinanden beziehen, verstehen. Zu den erstern würden die in

den Kirchengesetzen so oft, obgleich nicht ohne häufige Ausnahmen, vorkommenden Regeln gehören: 1.) Ne quis ad altiores dignitates evehatur, nisi per gradus inferiores; 2.) Ne quis extra ecclesiam suam eligatur, neque in aliam transferatur; 3.) Ne quis vage ordinetur d. h. jeder Geistliche ist für eine bestimmte Gemeine zu weihen. Hierbei kommt es nicht sowohl auf moralische, als vielmehr auf kanonische Tüchtigkeit an. Gegen die Ernennung des Gregorius von Nazianz zum Bischofe von Konstantinopel wurde nicht aus dem Grunde protestirt, weil er des Episcopats unwürdig sey, sondern weil die Versetzung in einen andern Sprengel wider die Kirchen-Gesetze und Observanz streite. Aehnliche Fälle kommen in der Geschichte des Athanasius, Basilius, Cäcilianus u. a. vor. Daß der berühmte Hieronymus ein Presbyter vagus war, wurde zwar bei einem so ausgezeichneten Manne übersehen und verziehen; aber es war wider die Regel und Ordnung. Man wird aber leicht bemerken, daß in den ersten Fällen nicht von der ersten Ordination, sondern vorzugsweise von der Bischofs-Weihe die Rede sey, und daß daher dieser Punkt zunächst in's Kirchen-Recht gehöre *).

Desto wichtiger aber ist es, die persönlichen und moralischen Eigenschaften und Verhältnisse näher kennen zu lernen, um derentwillen die Kirchen-Gesetze die Ordination verweigerten. Es sollten also ausgeschlossen werden:

I. Die Weiber. Schon nach der apostolischen Regel: Mulier taceat in ecclesia (1 Cor. XIV, 34. 35. 1 Timoth. II, 11 ff.) soll das Weib weder lehren, noch heilige Handlungen verrichten. Die Constitut. Apost.

---

*) Die Darstellung bei Bingham Antiq. T. II. p. 118 seqq. und Baumgarten (Erläuter. der christlichen Alterth. S. 179 ff. ist weder vollständig, noch in der besten Ordnung.

lib. III. c. 9. erklären es für einen heidnischen Unfug: *Εἰ δὲ ἐν τοῖς προλαβοῦσι διδάσκειν αὐταῖς οὐκ ἐπετρέψαμεν, πῶς ἱερατεῦσαι αὐταῖς παρὰ φύσιν τις συγχωρήσει; τοῦτο γὰρ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀθεότητος τὸ ἀγνώημα, θηλείαις θεαῖς ἱερείας χειροτονεῖν.* Vrgl. Tertull. de praescript. haer. c. 41. de bapt. c. 17. Epiphan. haeres. LXXIX. n. 3. 4. haer. LXIX. n. 2.

Diese Regel ward auch zu allen Zeiten (auch von den Protestanten) befolgt, und bloß die Diakonissen (*Διακονισσαί, πρεσβύτιδες, χῆραι*, viduae, ministrae u. a.) machten eine scheinbare Ausnahme. Aber schon Epiphanius (haeres. LXXIX. n. 3.) hat das Richtige bemerkt: *Καὶ ὅτι μὲν Διακονισσῶν τάγμα ἐστὶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἀλλ' οὐχὶ εἰς τὸ ἱερατεύειν, οὐδέ τι ἐπιχωρεῖν ἐπιτρέπειν, ἕνεκεν δὲ σεμνότητος τοῦ γυναικείου γένους, ἢ δι' ὥραν λουτροῦ, ἢ ἐπισκέψεως πάθους, ἢ πόνου, καὶ ὅτε γυμνωθείη σωμα γυναίου, ἵνα μὴ ὑπὸ ἀνδρῶν ἱερουργούντων θεαθείη, ἀλλ' ὑπὸ τῆς διακονούσης.*

Die Diakonissen wurden zwar zu ihren Verrichtungen unter Gebet und Handauflegen eingeweihet, wie aus Constit. Apost. lib. VIII. c. 19. Concil. Nic. I. c. 19. Concil. Chalcedon. can. 15. Concil. Trullan. c. 14. 40. Sozomen. hist. eccl. lib. VIII. c. 9 u. a. zu ersehen ist: aber, wenn gleich diese Einweihung gar wohl eine Ordination genannt werden kann, so wurden sie doch nur den inferioribus gleichgesetzt, und priesterliche Rechte und Verrichtungen wurden ihnen niemals zugestanden. Schon das Concil. Laodicen. (gegen 365. c. XI.) verbot, die Diakonissen als kirchliche Vorstände (*προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ*) zu betrachten. Im Occident fing man auch bald an, diese Einrichtung nicht mehr für zeitgemäß zu halten, und die Ordination der Diakonissen zu verbieten. Concil. Araus. I. c. 26: Diaconae omnimodis non ordinandae. Concil. Epaon. c. 21: Viduarum con-

secrationem, quas Diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus. Concil. Aurel. II. c. 18: Placuit, ut nulli postmodum foeminae diaconalis benedictio pro conditionis hujus fragilitate credatur. Als der Pädobaptismus allgemeiner zu werden anfing, wurde das Hauptgeschäft der Diakonissen überflüßig.

Die Fabel von der Johanna Papissa ist offenbar erdichtet, um die römische Kirche verächtlich zu machen.

II. Die Katechumenen. Zur Zeit der Arcan-Disciplin und der Taufe der Erwachsenen konnte dieser Fall oft vorkommen. Obgleich aber zuweilen im weitern Sinne die Katechumenen unter die Christen gerechnet wurden, so stand doch die Regel fest: daß nur ein Fidelis (d. h. ein Getaufter und Nicht = Excommunicirter) zum geistlichen Amte zuzulassen sey. Zwar machten Ambrosius, Nektarius, Eucherius, Eusebius von Cäsarea u. a. eine Ausnahme von dieser Regel; aber schon die Wichtigkeit, welche hierauf gelegt wird, kann als Beweis des Eifers, womit man darauf hielt, dienen.

III. Die Neophyten. Da schon der Apostel (1 Timoth. III, 6.) einen *νεόφυτον* für untauglich zum Episcopate erklärte, so läßt sich leicht denken, daß man von dieser Strenge um so weniger abgewichen sey, da der Grund davon so einleuchtend und die Ausführung in den spätern Zeiten viel leichter war, als in den frühern. Obgleich vorzugsweise von dem bischöflichen Amte (Canon. Apost. c. 80.), galt es doch auch vom Presbyteriate, Diakonate, ja, von allen geistlichen Würden. Schon das Concil. Laodic. can. 3. verordnet: *Μὴ δεῖν πρόσφατον* [*προσφάτως*] *φωτισθέντας προσάγεσθαι ἐν τάγματι ἱερατικῷ.* Das Concil. Sardic. can. 10: Conveniens non est, nec ratio, nec disciplina patitur, ut temere vel leviter ordinetur, aut Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, qui Neophytus est — —. Sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita,

et merita fuerint comprobata. Eine Menge anderer Zeugnisse findet man in Thomassini vet. et nov. eccl. disciplin. P. II. lib. I. c. 62 und 85 — 86. Bemerkenswerth ist die Aeußerung von Gregor. M. Epist. lib. IV. ep. 50: Cum ad sacros ordines Paulus Ap. neophytum venire prohibeat, sciendum nobis est, quia sicut Neophytus tunc vocabatur, qui adhuc noviter erat eruditione plantatus in fide, ita nunc Neophytis deputamus, qui adhuc novus est in sacra conversatione. Auch Epist. lib. VII. epist. III. bemerkt er diese durch die Kinder-Taufe bewirkte Verschiedenheit des Sprachgebrauchs. In der griechischen Kirche eiferte besonders Gregor. Naz. wider die Eilfertigkeit, womit Personen, deren Treue und Tüchtigkeit noch gar nicht hinlänglich erprobt worden, zu Geistlichen geweihet würden. Auch gehöret hieher die Verordnung Justinian. Nov. VI. c. 1. Nov. CXXXVII. c. 1. Uebrigens concidirt hier der alte Streitpunkt über die Clinicos und die Frage: ob diejenigen, welche die Noth-Taufe (als Erwachsene) erhalten, unter die Neophyten zu rechnen und zum geistlichen Amte zuzulassen? Daß es nicht geschehen dürfe, setzt das Concil. Paris. a. 829. c. 5. fest.

Die römische Kirche zeigte hierbei eine besondere Strenge, seitdem Photius ein so böses Beispiel gegeben, von welchem Nicol. I. ep. 1. sagt: Ex foro ac saeculari militia et habitu, atque a palatinis aedibus eductum ac subito tonsuratum ecclesiae contra canones praefecerunt. Auch in den spätern Zeiten trug man Bedenken, den von den Häretikern übergetretenen Personen die höheren Weihen zu ertheilen.

IV. Die Energumeni. Wenn es im Concil. Araus. I. a. 441. c. 16. heißt: Energumeni non solum non assumendi sunt ad ullum ordinem clericatus, sed et illi, qui ordinati jam sunt, ab imposito officio sunt, repellendi — so sind unter den Energumenis zunächst solche Personen zu verstehen, welche früher wahnsinnig ge-

wesen und bei welchen man einen Rückfall der Gemüths- und Geistes-Krankheit besorgte. So erklärt es Concil. Aurel. III. c. 6: qui publice aliquando arreptus [l. correptus] est. Vgl. Gennadii de eccles. dogmat. c. 72. Insbesondere sind die mit der Epilepsie behafteten Personen darunter zu verstehen. Aber auch alle mit schweren und unheilbaren Krankheiten und Leibesgebrechen Behafteten wurden in diese Kategorie gesetzt. Mehrere Verordnungen der griechischen und lateinischen Kirche stehen bei Thomassin. P. II. lib. I. c. 79. und c. 82.

V. Die Büßenden (poenitentes), oder vielmehr diejenigen, welche ehemals öffentlich Kirchen-Buße gethan hatten. Denn daß man einen wirklich Büßenden während der Buß-Zeit geweihet habe, läßt sich nicht wohl denken. Die Meinung war: daß ein Laie, wenn er auch seine Vergehungen abgebüßt hatte und mit der Kirche völlig wieder ausgesöhnt war, doch für immer vom geistlichen Amte ausgeschlossen seyn müsse. Daß und warum dieß geschah, ist schon oben in der Abhandlung von der Buße S. 106 — 108 bemerkt worden, wo auch die wichtigsten Synodal-Beschlüsse angeführt sind. Mehrere Stellen findet man bei Bingham Antiq. T. II. p. 123 — 26.

VI. Alle diejenigen, welche nach der Taufe ein lasterhaftes Leben geführt. Synoden und Kirchenväter versichern, daß, auch ohne Rücksicht auf öffentliche Buße, doch jedes notorische Laster zum Empfang der heiligen Weihe unfähig mache. Doch wird ausdrücklich versichert, daß die vor der Taufe begangenen Sünden und Laster hierbei nicht in Anschlag kommen; und in dieser Beziehung war der von Cyprianus, Augustinus, Cyrillus Hierosol. u. a. so oft eingeschärfte Satz: Baptismus est mors peccatorum, von großer Bedeutung. Auch hätten ohne diesen Grundsatz mehrere berühmte Kirchenlehrer z. B. Augustinus u. a. die Ordination gar nicht erhalten können. Selbst die während des Katechumenats begangenen Sünden sollten nicht imputirt werden. Das Con-

cil. Ancyr. c. XI verordnet: Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας, ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι, ὡς ἀπολουσαμένους.

Unter den Lastern finden wir insbesondere Mord, Hurerey und Ehebruch, Aufruhr und Wucher als impedimenta canonica angegeben. Canon. Apost. can. 61, Concil. Neocaesar. c. 8. 9. Nicaen. c. 2. Eliberit. c. 30. Nach Origen. contr. Cels. lib. III. p. 142. bestehet der größte Vorzug der Kirche in der Strenge ihrer Zucht, und daß sie den Lasterhaften und Unzüchtigen keine Art von kirchlicher Würde und Macht (οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς ἐκκλησίας) ertheilet.

VII. Wenn die Strenge der alten Kirchen-Disciplin mehrere Stände, Lebensarten und Professionen sogar von der Taufe und Kirchen-Buße ausschloß (vgl. oben S. 68 — 69. und Denkwürdigk. Th. VII. S. 91 — 94. vgl. S. 130 — 135), so läßt sich leicht denken, daß dieß noch weit eher in Ansehung des geistlichen Standes und der Ordination der Fall seyn mußte. Es bedurfte daher eigentlich gar keiner besondern Prohibitiv-Gesetze gegen Schauspieler, Histrionen, Tänzer, Pantomimen u. s. w., weil sich die Ausschließung derselben von selbst verstand, und weil man sich, wie schon Augustinus (de civit. Dei lib. II. c. 14.) richtig bemerkt, hierbei selbst auf die heidnischen Römer: qui actores poeticarum fabularum removent a societate civitatis et ab honoribus omnibus repellunt homines scenicos — zur Nachahmung berufen konnte. Auch weiß man ja, wie lebhaft Tertullianus, Gregorius von Nazianz, Chrysostomus u. a. wider alle Theater-Künste im christlichen Cultus eiferten, und das παίζειν ὡς ἐπὶ σκηνῆς für eine schwere Versündigung erklärten. Wie hätte man also die Lehre und den Dienst des Heiligen, Personen anvertrauen sollen, welchen Theater-Kunst und Verstellung zur zweiten Natur geworden, und welche, wie sich Cyprianus (ep. 61.) ausdrückt, doctores non erudiendorum, sed perdendo-

rum puerorum geworden! Es galt also in dieser Hinsicht vorzüglich dessen Sentenz: Puto, nec majestati divinae, nec evangelicae disciplinae congruere, ut pudor et honor ecclesiae tam turpi et infami contagione foedetur.

VIII. Sclaven (Servi) und solche Freigelassenen (Liberti), welche noch Verbindlichkeiten gegen ihren ehemaligen Herrn hatten. Der Grund davon leuchtet von selbst ein und bestand in der Unsicherheit und Unzuverlässigkeit des der Kirche zu leistenden Dienstes von Personen, welche, nach römischen Rechten, nicht völlig sui juris waren. Bei der allgemeinen Uebereinstimmung in diesem Punkte herrschte bloß darin einige Verschiedenheit, daß einige Kirchen-Gesetze (z. B. Concil. Tolet. I. c. 10.) mit dem Consensus Patroni zufrieden waren; andere dagegen (z. B. Concil. Eliberit. c. 80.) auch gegen eine solche Einwilligung noch Bedenklichkeiten hatten und eine unbedingte persönliche Freiheit und Unabhängigkeit für den Geistlichen foderten. Uebrigens bemerkt Bingham Antiq. T. II., p. 146. ganz richtig: Patet, ejusmodi hominum ordinationem ex civili tantum ratione fuisse prohibitam; non quod istud vitae genus vitiosum esset, vel inhonorificum et injuriosum functioni, ejusmodi homines ordinatos habere, sed quod civilis et ecclesiastici status munia consistere una non possint. Das Christenthum erklärt Gleichheit aller Menschen vor Gott, und läßt in Christo weder Knecht noch Herrn erkennen (Galat. III, 28.). Auch würde das Beispiel des Onesimus (Brief an Philem. V. 10 ff.) dagegen streiten.

IX. Eine ähnliche Bewandniß hatte es auch mit dem Gesetze, welches die Soldaten (milites) zu ordiniren verbot. Concil. Tolet. I. c. 8. Innocent. I. epist. XXIII. c. 4. II. c. 2. u. a. In Leonis M. ep. I. c. 1. heißt es: Debet immunis esse ab aliis, qui divinae militiae fuerit aggregandus: ut a castris Dominicis, quibus nomen ejus adscribitur, nullis necessitatis vinculis abstra-

hatur. Bei den militibus actualibus (worunter zuweilen auch omne ministerium publicum verstanden wurde) galt nicht nur die Regel: Ecclesia non sitit sanguinem, sondern auch der politische Grund, daß das Eintreten in den geistlichen Stand nicht zum Vorwande, sich der Militärpflichtigkeit zu entziehen, gemißbraucht werden sollte. Daß solche Fälle schon frühzeitig vorgekommen seyn müssen, ersieht man aus einem Gesetze des Kaisers Honorius (Cod. Theodos. lib. VII. tit. 20. l. 12.): Quoniam plurimos vel ante militiam vel post inchoatam vel peractam latere objectu piae religionis agnovimus, dum se quidem vocabulo Clericorum et infaustis defunctorum obsequiis occupatos, non tam observatione cultus, quam otii et socordiae amore defendunt, nulli omnino tali excusari objectione permittimus.

Der orientalisch-griechischen Kirche wird es oft zum Vorwurf gemacht, daß sie durch die Ernennung des Feldherrn Photius zum Patriarchen von Konstantinopel ein böses, oft wiederholtes Beispiel gegeben. Aber die Geschichte lehret, daß auch im Occident solche Fälle nicht selten sind, und man findet sie in Thomassini vet. et nov. eccl. discipl. P. II. lib. I. c. 66 seqq. P. III. lib. I. c. 40 seqq. mit viel Freimüthigkeit aufgezählt. Dennoch kehrte man immer wieder zur alten Regel und Ordnung zurück.

Zur Militia cohortalis et togata (vgl. Gothofredi Comment. ad Cod. Theodos. lib. XII. tit. I. l. 63) pflegte man auch die Opifices zu rechnen, und auch diese durften, weil sie von ihrem Sodalitio oder Collegio abhängig waren, nicht ordinirt werden.

X. Das Verbot: die Curiales zu ordiniren, floß aus demselben die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Clerus beabsichtigenden Grunde. Es herrscht aber hierbei eine Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, welche indeß auf das Princip selbst keinen Einfluß hat.

1.) Curiales sind oft so viel als Aulici, Hofleute, sie mögen nun ein Hofamt bekleiden oder bloß zur Gesellschaft der Fürsten dienen.

2.) Es werden aber auch höhere Staats-Beamte, Palatini, Magnates, Regum Officiales, Ministeriales superiores, Procuratores, Δουκηνάριοι u. a. darunter verstanden. Ein solcher war Paulus von Samosata, welcher als Bischof zugleich das Amt eines kaiserlichen Procurator's verwaltete.

3.) Nach der gewöhnlichen Bedeutung aber sind es Decuriones, Municipalitäts-Beamte, Steuer-Empfänger, Gerichts-Vollzieher u. s. w., von deren Classen und Geschäften Gothofredi comment. in Cod. Theodos. lib. XII. tit. 1. de Decurion. ausführlich handelt. Vgl. Du Cange Glossar. s. v. Curiales. Wir finden oft die Beschwerden, daß man die Geistlichen zur Uebernahme dieses lästigen und kostspieligen Amtes, wozu bloß die reichsten und angesehensten Bürger genommen wurden, nöthigte, und Ambrosius (epist. XXIX) klagt, daß man durch dieses Amt brauchbare Geistliche dem Dienste der Kirche entziehe: Per triginta et innumeros annos Presbyteri quidam gradu functi, vel ministri ecclesiae retrahuntur a munere sacro et curiae deputantur. So lange die römische Staats-Verfassung bestand, konnten selbst kaiserliche Edicte die Geistlichen, als Grund-Eigenthümer, nicht ganz von dem Decurionate befreien, sondern ihnen dabei nur einige Erleichterung verschaffen *).

Dagegen wird von Seiten der Kirche immer darauf gehalten, daß kein Curialis oder Decurio ordinirt würde.

---

*) In den neuern Zeiten kehrte diese alte Klage zurück, als man in Frankreich, zum Theil auch in Teutschland, die Geistlichen zu Municipalitäts-Beamten, Maire-Adjuncten, Policey-Inspectoren u. s. w. machte. Der zweite Fall dagegen, daß man solche Beamte zu Geistlichen gewählt hätte, ist entweder gar nicht, oder gewiß sehr selten, vorgekommen.

Am bestimmtesten erklärt sich Innocentius I. epist. IV. c. 8. XXIII. c. 6. darüber: De Curialibus manifesta ratio est, quoniam etsi inveniantur hujusmodi viri, qui debeant Clerici fieri, tamen quoniam saepius ad curiam deputantur, cavendum ab his est, propter tribulationem, quae saepe de his ecclesiae provenit. — — — Neque de Curialibus aliquem venire ad ecclesiasticum ordinem posse, qui post baptismum vel coronati fuerint, vel sacerdotium sustinuerint, et editiones publicas celebraverint. Nam et hoc de Curialibus est cavendum, ne iidem, qui ex Curialibus fuerint, aliquando a suis curiis, quod frequenter videmus accidere, reposcantur. Das Sacerdotium beziehet sich besonders auf das Flaminium i. e. officium Flaminis, wie es Cicero erklärt, und auf die Pflicht des Decurio, als magister publicarum voluptatum, für die ludos et spectacula zu sorgen. Das sind die editiones publicae, welche mit dem christlichen Lehramte ganz unverträglich wären. Vgl. Thomassin. P. II. lib. I. c. 66.

Hieher gehört auch die Ausschließung der Advocaten, oder gerichtlichen Sachwalter. Die Rede ist aber nicht von solchen Männern, welche es vor der Taufe waren (denn sonst hätten berühmte Kirchen-Lehrer, z. B. Tertullianus u. a., nicht in den geistlichen Stand aufgenommen werden können), sondern von denjenigen, welche als Christen die Advocatur ausgeübt hatten. Von diesen sagt Innocentius I. ep. XXIII. c. 6: Ne quispiam ad ordinem debeat clericatus admitti, qui caussas post acceptum baptismum egerit. Das Concil. Sardic. can. X. schloß zwar solche Männer selbst nicht vom Episcopate aus, verlangte aber, daß sie zuerst das Lectorat, Diakonat und Presbyteriat verwalten und sich durch diese Stufen und Vorübungen der bischöflichen Würde annähern sollten.

XI. Alle Verstümmelte und besonders Eunuchen. Die Regel: daß zum priesterlichen Amte auch

körperliche Integrität und Vollkommenheit gehöre, stammt offenbar aus dem Judenthume ab (wie auch schon der Alexandrinische Patriarch Timotheus in Baronii Annal. ad a. 385. n. 30 anerkannte) und hatte ihren guten Grund. Doch war man in der alten Kirche, wenn nur sonst eine ausgezeichnete Tüchtigkeit vorhanden war, nachsichtig gegen solche Natur-Fehler und körperliche Mängel, welche die Ausübung des geistlichen Amtes nicht zu sehr erschwerten, oder unmöglich machten. Es fehlet daher nicht an Beispielen, daß gebrechliche Personen, Eunuchen (von Geburt oder durch erlittene Gewaltthätigkeit) u. a. zu kirchlichen, ja selbst bischöflichen Aemtern befördert wurden. Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 32. Socrat. hist. eccl. VI. c. 15. Sozom. hist. eccl. VIII. c. 24. Concil. Nic. can. 1. Noch billiger urtheilen die Canones Apost. can. 76. 77.: *Εἴ τις ἀνάπηρος ἢ τὸν ὀφθαλμὸν, ἢ τὸ σκέλος πεπληγμένος, ἄξιος δὲ ἐστιν, ἐπίσκοπος γινέσθω· οὐ γὰρ λώβη σωμάτων αὐτὸν μιαίνει, ἀλλὰ ψυχῆς μολυσμός· Κωφὸς δὲ ὢν καὶ τυφλὸς, μὴ γινέσθω ἐπίσκοπος. οὐχ ὡς βεβλαμμένος, ἀλλ' ἵνα μὴ τὰ ἐκκλησιαστικὰ παρεμποδίζοιτο.* Daß dieß auch von den geringern Kirchen-Aemtern gelte, läßt sich mit Recht annehmen.

Dagegen schlossen die Kirchen-Gesetze mit Strenge alle diejenigen vom geistlichen Amte aus, welche sich aus überspannter Ascetik oder aus andern Gründen selbst verstümmelt oder entmannt hatten. Die Canon. Apost. c. 21 betrachten solche Personen als Selbstmörder und Feinde der göttlichen Weltordnung: *Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν, μὴ γενέσθω κληρικός· αὐτοφονευτής γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός.* Eben so verbietet die Zulassung Concil. Nic. c. 1. Arelat. II. c. 7. Gennad. de eccl. dogmat. c. 72. Nach Ambros. lib. de viduis ist die Selbst-Entmannung nicht ein Beweis der Stärke, sondern der Schwäche: Ad professionem infirmitatis, non ad firmitatis gradum — — Nemo

se debet abscindere, sed magis vincere; victores enim recipit ecclesia, non victas.

Das Beispiel des Origenes machte stets viel Aufsehen und es war den Kirchen-Gesetzen völlig gemäß, daß der Alexandrinische Bischof Demetrius die in Cäsarea vorgenommene Ordination des Origenes für eine gesetzwidrige erklärte. Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 8. Epiphan. haeres. 64. n. 3. Auch finden wir keine Spur, daß dieser als Geistlicher fungirt hätte. Derselbe Fall war es mit Leontius, welcher sich als Presbyter, der Keuschheit wegen, selbst entmannt hatte und deshalb seines Amtes entsetzt wurde. Socrat. hist. eccl. lib. II. c. 26. Daß man ihn späterhin zum Bischof von Antiochien erwählte, war ganz wider das Nicenische Gesetz, wie Theodoret. hist. eccl. lib. II. c. 24 bemerkt: *Παρὰ τοὺς ἐν Νικαίᾳ γραφέντας ὅρους ταύτην (προεδρίαν) λαβών· ἐκτομίας γὰρ ἦν, αὐτουργὸς γενόμενος τῆς τόλμης.*

Im Mittel-Alter machten die Lateiner den Griechen den Vorwurf: daß sie, mit Vernachlässigung der Kirchen-Gesetze, Eunuchen und Krüppel, sogar zu Bischöfen machten. Vgl. Thomassin. P. II. lib. I. c. 83. n. 7. So viel ist gewiß, daß man früher in Konstantinopel strenger hierüber dachte. Denn man fand es ja sogar anstößig, daß Chrysostomus die von dem Eunuchen Briso gedichteten Hymnen einführte. S. Denkwürdigk. Th. III. S. 391 — 92. Daß man aber im Occident jetzt auf diesen Punkt so viel Gewicht legte, hing mit dem Cölibate zusammen. Man hielt den Grundsatz des Ambrosius fest: non infirmitatem, sed firmitatem; non victos, sed victores postulat ecclesia.

XII. Die in der zweiten Ehe Lebenden (bigami). Da man schon 1 Timoth. III, 2 und Tit. I, 6. ein Verbot fand, so läßt sich leicht denken, daß man mit größter Strenge werde darüber gehalten haben. Schon Origenes (Homil. XVII. in Luc. Opp. T. XII. p. 349 ed. Oberth.) sagt: Nunc vero et secundae et tertiae et

quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur, et non ignoramus, quod tale conjugium ejiciet nos de regno Dei. Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt, neque enim Episcopus, nec Presbyter, nec Diaconus, nec Vidua possunt esse digami: sic forsitan et de coetu primitivorum immaculatorumque ecclesiae, quae non habet maculam, neque rugam, ejicietur digamus; non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei.

Die zahlreichen Synodal-Beschlüsse und Zeugnisse der Kirchenväter hat Bingham. Antiq. T. II. p. 158 seqq. gesammelt. Er selbst giebt die drei verschiedenen Meinungen über die Digamia auf folgende Art an: I. Quod omnes, qui secundas nuptias post baptismum celebrassent, tanquam Digami ab ordinibus ecclesiae prohibendi essent. II. Alii hanc regulam ad omnes, qui vel ante vel post baptismum bis conjugium inierant, extendunt. III. Maxime probabilis eorum opinio, qui Apostolum per Digamos polygamos et tales, qui post divortium aliam uxorem duxissent, intelligere existimarunt.

Es läßt sich über diesen Punkt allerdings noch streiten, und man kann nicht läugnen, daß mehrere Fälle vorkommen, wo die Digamie selbst bei den höheren Kirchen-Beamten als kein kanonisches Hinderniß betrachtet wurde. Dennoch muß man als allgemeine Regel annehmen, daß die zweite Ehe von der Ordination ausschloß, und daß die Theorie und Praxis der orientalisch-griechischen Kirche, wie sie noch jetzt ist, der alten Kirche am nächsten kam.

Auch ist hierbei der natürlichste Uebergang zu der Cölibats-Verpflichtung, welche zwar schon frühzeitig (bereits im Jahr 325 auf der Nicenischen Kirchen-Versammlung) in Vorschlag gebracht, aber doch erst seit

dem XI Jahrhundert ein allgemeines Institut der römischen Kirche geworden, von der orientalisch-griechischen Kirche niemals angenommen und von allen protestantischen Partheien verworfen ist. Nach den Grundsätzen der römischen Kirche muß das Ehe-Verbot allerdings unter die conditiones sine quibus non der Ordination gerechnet werden.

XIII. Wenn die Clinici von der Ordination zurückgewiesen wurden (aus dem vom Concil. Neocaesar. c. 12 angeführten Grunde: οὐκ ἐκ προαιρέσεως ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης), so konnte sich dieß auf die Zeit beziehen, wo noch die Taufe der Erwachsenen gewöhnlich war. Nach Einführung der Kinder-Taufe konnten solche Fälle nicht leicht vorkommen und es ging nach der Regel: Cessante causa, cessat effectus.

XIV. Dasselbe galt auch von den von Ketzern Getauften, wovon das Concil. Eliberit. c. 51 sagt: Ex omni haeresi, qui ad nos fidelis venerit, minime est ad clerum promovendus: vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur. Als Grundsatz der römischen Kirche giebt Innocent. I. ep. XXII. c. 4 an: Nostrae lex ecclesiae est, venientibus ab haereticis, qui tamen illic baptizati sunt, per manus impositionem laicam tantum tribuere communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare.

In Ansehung der Novatianer und Donatisten aber machte Concil. Nicen. c. 8. und Cod. Canon. Afric. c. 48 [47] und c. 58 [57] eine Ausnahme. Da späterhin die Ketzer-Taufe überhaupt (mit wenigen, festgesetzten Ausnahmen) für gültig erklärt wurde, so fielen die früher deshalb gemachten Bedenklichkeiten um so mehr weg, da ja selbst die von Häretikern rite vorgenommene Ordination in der Regel nicht verworfen wurde.

XV. Von einer größeren Allgemeinheit, längern Dauer und wohlthätigen Wirkung war das die Simoniacos ausschließende Gesetz. Die Benennung Simonia oder

Simoniaca haeresis ist zwar erst von Gregor d. Großen, wenn nicht zuerst gebraucht, doch in allgemeinern Umlauf gesetzt worden *). Auch hat er zuerst die dreifache Classification: munus a manu, a lingua, ab obsequio, welche Gregor VII. wiederholt und das Gratianische Decret (P. II. c. I. q. 1.) sanctionirt hat. Die Sache selbst aber, nämlich der Kauf oder Verkauf kirchlicher Aemter und die unwürdige Art, durch Geld, Dienste, Versprechungen u. s. w. ein geistliches Amt zu erlangen, war schon viel früher, und bald nach Beendigung der Christen-Verfolgungen und von der Zeit an, wo die Bekleidung geistlicher Aemter mit Ehre und Vortheil verbunden war, bekannt und von der Kirche, als ein Hauptübel, gemißbilliget.

Schon die Canon. Apost. c. XXVIII. enthalten die bestimmte Verordnung: *Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται, ἢ πρεσβύτερος, ἢ διάκονος, καθαρείσθω, καὶ αὐτὸς, καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας πάντα πᾶσιν· ὡς Σίμων ὁ Μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου* **). Im V. Jahrhundert wird das Wort *χριστεμπορεία* (impia ex Christo nundinatio) zur Bezeichnung dieses Ver-

---

*) In Schröckh's K. Gesch. Th. XXII. S. 582 heißt es: „Von Gregor. d. Gr. schreibt sich auch die Benennung der Simonianischen Ketzerei her, die nachher so allgemein geworden ist.“ Boehmer T. IV. p. 663 bemerkt: De nominis usu ejusque antiquitate non adeo laborandum, sed de ipsa doctrina, quae jam saeculo IV a Patribus assumta est, quia principiis, unde fluxit, jam imbuti erant“ etc.

**) Die Worte: *ὡς Σίμων ὁ Μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου* enthalten den Grund der spätern Benennung Simonie. Allein diese Worte fehlen in mehrern griechischen Handschriften und werden daher für einen spätern Zusatz gehalten.

(Coteler. Patr. ap. T. I. p. 446). Die alte lateinische Uebersetzung hat bloß: Sicut Simon Magus a Petro; doch könnte das me aus Zufall leicht ausgefallen seyn.

brechens gebraucht. Theodoret. lib. I. c. 4. Offenbar ist diese Benennung besser, als Simonie; indem das, was Simon dem Zauberer im N. T. vorgeworfen wird, offenbar etwas Anderes ist, als die Simonie sowohl in ihrer früheren, als auch in der spätern seit Gregor. VII. aufgekommenen Bedeutung, wornach vorzugsweise die Verleihung geistlicher, besonders höherer Aemter, durch Weltliche, die Investitur der Regenten u. s. w. darunter verstanden wird. Thomassin. vet. et nov. eccl. discipl. P. III. lib. I. c. 49 seqq. J. G. Pertsch de crimine Simoniae 1719. 4. Boehmer jus eccl. Protest. T. IV. p. 658 seqq. Schröckh's chr. Kirchengesch. Th. XXII. S. 580 ff.

Ueber die Simonie im ältern Sinne findet man eine Menge trefflicher Verordnungen von Synoden, Kirchenvorstehern und Kaisern, welche alle den Zweck haben, gute Disciplin, Ordnung und Tadellosigkeit der Geistlichen zu bewirken. Man findet sie bei Thomassinus, Schröckh und Bingham (T. II. p. 141—43.) u. a. Die Strenge derselben wird durch die vielen und groben Mißbräuche, welche hierbei herrschten, entschuldiget. Indeß verdiente es Lob, daß Gregor. VII. auf Damiani's Antrag (in der Schrift Gratissimus. Opusc. VI. Opp. T. III. p. 36 seqq.) den Grundsatz annahm: daß ein von einem Simoniacus auf eine ritualmäßige und unschuldige Weise (gratis d. h. ohne Bestechung) geweihter Priester oder Bischof, als gültig-geweiht anzusehen und nicht abermals zu consecriren sey.

Obgleich die Protestanten die Simonie im Sinne Gregor's nicht anerkennen konnten, so waren sie doch weit davon entfernt, die Grundsätze der kirchlichen Strenge gegen das crimen ambitus und die nundinationes zu mißbilligen. Ja, es fehlet selbst nicht an Verordnungen, welche ein förmliches Juramentum Simoniae vor der Ordination fodern. Boehmer T. IV. p. 686—87. Vgl. Forbesii a Corse Theol. moral. lib. III. P. 2.

Dieses sind die vornehmsten negativen von der Ordination und vom geistlichen Stande ausschließenden Regeln, welche freilich auch leicht in positive verwandelt werden können. Daß die Protestanten mit den meisten übereinstimmen, ist schon bei einzelnen Punkten bemerkt worden. Es verdienen aber hier noch angeführt zu werden, die Octodecim impedimenta Pastori ecclesiastico fugienda, welche von dem reformirten Theologen Forbesius a Corse in der Schrift: de cura et residentia pastorali c. 14. Opp. T. I. p. 566 seqq. angegeben sind. Hier werden aus dem kanonischen Recht, aus den Kirchenvätern und kaiserlichen Gesetzen 18 Verhinderungs-Fälle in folgenden Denk-Versen aufgeführt:

Aleo; venator; miles; caupo; aulicus; erro;
Mercator; lanius; pincerna; tabellio; tutor;
Curator; sponsor; conductor; conciliator [proxeneta];
Patronus causae; Procuratorve forensis;
In causa judex civili, vel capitali,
Clericus esse nequit, Canones nisi transgrediantur.

In dem darüber gelieferten Commentar c. 15 — 32. werden nicht nur zweckmäßige historische Erläuterungen, sondern auch schöne praktische Bemerkungen mitgetheilt.

II.

Positive Regeln.

I. Ein bestimmtes Lebensalter, aetas canonica. Daß die kirchlichen Bestimmungen über die aetas canonica seu legitima aus dem Judenthume entlehnt sind, und daß im Allgemeinen das 25. Jahr für die

Leviten auf die Diakonen, und das 30. Jahr für die Priester auf die Presbyter und Bischöfe angewendet worden, ist unläugbar und allgemein angenommen. Es herrschte auch bloß darüber Streit: ob das N. T. hierüber eine Bestimmung enthalte? Eine bestimmte Vorschrift findet man freilich nicht; wenn man aber der Meinung war, daß das Beispiel des noch in jungen Jahren zum kirchlichen Vorsteher erwählten Timotheus das Gegentheil beweise, so ist dieses völlig unrichtig, weil dieser Fall nicht nur unter die Kategorie einer außerordentlichen Berufung gehört, sondern weil ihn der Apostel selbst als eine Ausnahme von der Regel betrachtet und daher an zwei Orten die Ermahnung giebt: den Timotheus seiner Jugend wegen nicht zu verachten (1 Timoth. IV, 12: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*; vgl. 1 Cor. XVI, 10. 11.). Auch war es gewiß nicht unrichtig, wenn man die Ermahnung 1 Timoth. V, 22: *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει* in dem Sinne nahm, wie sie schon Leo d. Gr. (epist. I.) erklärte: Quid est cito manus imponere, nisi ante aetatem maturitatis, ante tempus examinis, ante meritum laboris, ante experientiam disciplinae, sacerdotalem honorem tribuere non probatis? In dieser Stelle findet man alle Hauptfoderungen der alten Kirche an einen Geistlichen zusammengestellt. Auch ist es gewiß nicht ohne Bedeutung, daß Paulus das Alter der zu erwählenden Wittwen (als Vorsteherinnen) auf 60 Jahre bestimmt (1 Timoth. V, 9: *χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα, γεγονυῖα ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*). Man ersieht hieraus, wie aus andern Aeußerungen, wenigstens so viel, daß der Apostel auf die Verhältnisse des Lebensalters allerdings Rücksicht nimmt.

Ueberhaupt scheint man in den ältesten Zeiten die Foderungen in diesem Punkte eher höher, als niedriger, gestellt zu haben. In den Constitut. Apost. lib. II. c. 1. wird für das Episcopat wenigstens das 50. Lebens-

Jahr erfodert, weil man alsdann annehmen könne, daß einer über jugendlichen Leichtsinn und Verdacht erhaben sey. In Baumgarten's Erläuter. d. christl. Alterthümer S. 188 heißt es über diese Bestimmung des kanonischen Alters für den Bischof auf 50 Jahre: „welches aber nur als eine Regula convenientiae et decori vorgeschlagen worden, und niemals zur Beobachtung gekommen." Aber abgesehen davon, daß man eigentlich nicht recht begreift, wie eine solche Uebereinkunfts- und Anstands-Regel entstehen konnte, und was sie bedeuten sollte, so ist die Behauptung selbst gar nicht richtig. Denn noch im VIII. Jahrhundert berief sich der h. Bonifacius, als ihn der Erzbischof Willibrord zum Bischof consecriren wollte, darauf: quoniam quinquagesimi anni juxta canonicae rectitudinis normam nondum plene reciperet aetatem. Und wenn sich Thomassinus vet. et nov. eccl. discipl. T. I. lib. 2. c. 1. hierüber wundert, weil kein Kirchen-Gesetz eine solche Bestimmung gegeben, so hat er offenbar nicht an die apost. Constitutionen gedacht, wie in Martene de antiq. eccl. ritibus lib. I. c. 8. art. 3. T. II. p. 276 richtig bemerkt wird. Auch sind die Syrischen Jakobiten dieser Verordnung treu geblieben, so daß bei ihnen kein Presbyter vor dem 30, und kein Bischof vor dem 50. Jahre ordinirt wird.

Uebrigens ist es vollkommen richtig, daß man schon frühzeitig von dieser Bestimmung abwich und das kanonische Alter für Bischof und Presbyter auf das 30. Jahr fixirte, aber auch von dieser Regel öftere Ausnahmen machte. Als die merkwürdigsten werden angeführt: das Beispiel des Gregorius (Thaumaturgus) und seines Bruders Athenodorus, welche, nachdem sie fünf Jahre Schüler des Origenes gewesen und ausgezeichnete Fortschritte in der göttlichen Beredsamkeit (θεῖα λόγια) gemacht, noch als Jünglinge zur bischöflichen Würde befördert wurden (Euseb. h. e. lib. VI. c. 30: ὡς ἔτι νέους ἄμφω ἐπισκοπῆς τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἀξιωθῆναι). Fer-

ner die Beispiele des Acholius, Bischofs von Antiochien (Ambros. ep. 60), Athanasius, Bischofs von Alexandrien (Theodoret. hist. eccl. lib. I. c. 26.), Paulus, B. von Alexandrien (Socrat. hist. eccl. lib. II. c. 5.), Remigius, Bisch. von Rheims (Hincmari Rhem. vit. Remig.) u. a. Indeß wäre noch immer die Frage: ob nicht, da der Begriff von Jugend so relativ ist, und da in den meisten Fällen die nähern Angaben fehlen, doch nicht ein alter über 30 Jahre anzunehmen wäre? Bloß beim Athanasius ist es, aus Vergleichungen, gewiß, daß er, als er im J. 326 zum Nachfolger Alexanders gewählt wurde, kaum 30 Jahre zählte. Da dieß nun aber als etwas Besonderes angeführt wird, so muß die aetas canonica für die Bischöfe damals über das 30. Lebens-Jahr hinausgegangen seyn.

Merkwürdig ist auch, daß in Justinian's Novell. Constitut. 123. c. 1. das 35. Lebens-Jahr für den Bischof gefodert wird: Quia non minus quam triginta quinque aetatis annos habeat is, qui eligitur ab eis, qui cognoscunt personam. Obgleich Novell. Constit. 137. c. 2., so wie in fast allen spätern kaiserlichen und kirchlichen Gesetzen annus tricesimus, festgesetzt wird, so darf man doch nicht unbemerkt lassen, daß dieß nur als ein Minimum gilt und daß es fortwährend nicht an Beispielen einer höheren Alters-Foderung fehlet. So verlangten die römischen Bischöfe Siricius (ep. I.) und Zosimus (ep. I.) für den Diakonus 30, für den Presbyter 35, und für den Bischof 45 Jahre — eine Foderung, womit auch B. Caesarius Arelat. übereinstimmte. Martene lib. I. c. 8. art. 3. p. 276. Für die Metropolitane und Patriarchen scheint man auch fast immer mehr, als 30 Jahre gefodert zu haben und für den Papst setzte man sogar die Doppelt-Zahl fest.

Als Hauptgrund, warum man sich auf das 30. Jahr für Presbyter und Bischof beschränkte, finden wir die Taufe und das Lehramt Christi angegeben. Dieß

geschieht unter andern Concil. Neocaesar. c. 11. Agath. c. 17. Tolet. IV. c. 19. Arelat. IV. c. 1. Auch führt Martene l. c. das Decret des Conc. Constant. Quinisexti can. 15 mit folgenden Worten an: Sanctorum divinorumque Patrum nostrorum canon his quoque valeat, ut Presbyter ante triginta annos non ordinetur, etsi sit homo valde dignus, sed reservetur. Dominus enim Jesus Christus trigesimo anno baptizatus est et coepit docere. Similiter nec Diaconus ante viginti quinque annos, nec Diaconissa ante quadraginta annos non ordinetur.

Am wenigsten streng war man in den Anfoderungen an die Ordines inferiores, und es sind nicht nur die Fälle, wo Kinder ordinirt wurden, ziemlich häufig, sondern die Verordnungen von Siricius, Zosimus u. a. römischen Bischöfen erklären dieß auch für erlaubt. Martene P. II. p. 273. Doch ist es gewöhnlich nur das Lectorat, was auch Kindern anvertraut wurde, und wenn im Liber Pontific. ein Clericus a cunabulis vorkommt, so ist einer gemeint, welcher schon in der Kindheit die inferiores erhielt und sodann weiter aufstieg. Zur Verhütung von Mißbräuchen setzte Justinian. Nov. Const. 123 für den Lector annum duodevigesimum fest. Zu dem Amte eines Subdiakonus, Akoluthen u. a. wurde schon mehr körperliche Stärke und Uebung erfodert, und daher setzen mehrere Kirchen-Ordnungen (bei Martene p. 274) bald 14, bald 15, bald 18, bald 20, bald 25 Jahre fest.

Das Concil. Trident. Sess. XXIII. c. 12. giebt folgende Bestimmung: Nullus imposterum ad Subdiaconatus ordinem ante vigesimum secundum, ad Diaconatus ante vigesimum tertium, ad Presbyteratus ante vigesimum quintum aetatis suae annum promoveatur. Sciant tamen Episcopi, non singulos in ea aetate constitutos debere ad hos ordines assumi, sed dignos duntaxat, et quorum probata vita senectus sit. Hierbei

ist bloß bemerkenswerth, daß für das Diakonat nicht, wie sonst, 25, sondern nur 28; und für das Presbyteriat nicht, wie gewöhnlich, 30, sondern bloß 25 Jahre gefodert werden. Es ist dieß offenbar deshalb geschehen, um zwischen dem Presbyter und Bischof (für welchen zwar hier kein Alter bestimmt, aber doch aetas matura i. e. triginta annorum vorausgesetzt wird) auch in diesem Stücke einen Unterschied zu machen.

Die evangelische Kirche hat über das kanonische Alter zwar kein allgemeines Gesetz, aber doch die ziemlich allgemeine Observanz, nach welcher das 24. oder 25. Jahr festgesetzt und in Ermangelung desselben dispensirt wird. In Böhmer's jus eccl. Protest. T. I. p. 479 heißt es: Inter Protestantes, quamvis quoad Canonicatus certa quaedam aetas in Ecclesiis cathedralibus adhuc observetur, ut Praebendatus ad plenissimam proventuum perceptionem pervenire possit: nulla tamen praescripta iis est, qui ad ministeria ecclesiastica promovendi sunt. Interim supra jam observatum est, caveri Ordinationibus ecclesiasticis, ne juvenes admittantur ad officia sacra, sed ut delectus habeatur, et inprimis Pastoratus, Inspectiones aliaque officia sacra majora non aliis committantur, quam qui prudentiam theologicam, accedente longo usu, qui idoneam aetatem requirit, impetrarunt.

II. Eine strenge Prüfung vor der Ordination. In der Foderung einer solchen Prüfung (examinis rigorosi) stimmen sämmtliche alte und neue Kirchen-Gesetze überein; aber die Prüfung selbst war in der alten Kirche von einer andern Art, als sie gegenwärtig zu seyn pfleget. Nach Bingham Antiq. T. II. p. 118 seqq. war die Prüfung in der alten Kirche eine dreifache: Triplex disquisitio de ordinandis instituta: 1.) ratione fidei; 2.) ratione morum: 3.) ratione externi status et conditionis. Gegen diese Eintheilung ist an sich nichts zu erinnern; nur muß bemerkt werden, daß die erste Prü-

fung in den ältern Zeiten als die Hauptsache betrachtet wurde. Es ist die Untersuchung in Ansehung der so genannten impedimentorum canonicorum, und bezieht sich auf die früher angeführten Regeln: ne quis servus, ne quis neophytus, ne quis bigamus, curialis u. s. w. Darunter war die Foderung eines untadelhaften Lebens-Wandels (ne quis flagitiosus) mit begriffen. Aber auch die Prüfung der πίστις bezog sich vorzugsweise auf die kirchliche Rechtglaubigkeit und die Untadelhaftigkeit in Beziehung auf Häresie.

Aus Basilii M. epist. LIV. p. 148. ersieht man, daß die Prüfung der Geistlichen vor ihrer Ordination, welche Basilius einen uralten Gebrauch nennet und auf dessen Beibehaltung mit größtem Nachdrucke dringet, sich zunächst auf die äußerlichen Verhältnisse (hauptsächlich auf die Befreiung vom Kriegsdienste, dem sich Viele durch Eintritt in den geistlichen Stand zu entziehen suchten) und die Untadelhaftigkeit der Sitten bezog. Dieß wird auch durch mehrere Verfügungen des Conc. Nicaen. a. 325. bestätiget. Can. 2. verbietet die Ordination solcher Personen, welche erst kurz zuvor den Katechismus-Unterricht und die Taufe empfingen und daher erst noch einer sorgfältigen Prüfung (*δοκιμασίας πλείονος μετὰ τὸ βάπτισμα*) bedürfen. Can. 6. aber erklärt die Ordination eines nicht hinlänglich geprüften und verdächtig gewordenen Presbyters für ungültig: *Εἴ τινες ἀνεξετάστως προσήχθησαν πρεσβύτεροι, ἢ ἀνακρινόμενοι ὁμολογήσαντα ἁμαρτήματα αὐτοῖς, καὶ ὁμολογησάντων αὐτῶν παρὰ κανόνα κινούμενα οἱ ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθήκασιν τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται· τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Can. X setzt fest, daß die Ordination eines Abgefallenen (Lapsus), wenn sie aus Unwissenheit oder Täuschung geschehen, für ungültig erklärt werden soll. Aehnliche Verfügungen auch in Ansehung der Diakonen fin-

det man Concil. Illiberit. c. 76. und Conc. Neocaesar. c. 9.

Eine solche Prüfung der höheren und niederen Geistlichkeit wurde den Bischöfen zur besonderen Pflicht gemacht (Basil. M. ep. 54.); aber auch das Volk sollte daran Theil nehmen und die Prüfung eine öffentliche seyn. Das Concil. Carthag. III. a. 398 c. 22 fodert: Ut nullus Clericus ordinetur non probatus vel Episcoporum examine, vel populi testimonio. Insbesondere sollte bei der Bestätigung eines Bischofs zuvor das Urtheil des Volks vernommen werden. Wir haben hierüber selbst das Zeugniß eines nicht-christlichen, römischen Schriftstellers. Lampridius vit. Alex. Sever. c. 45 erzählt: Alexander Severus, ubi aliquos voluisset vel Rectores provinciis dare, vel Praepositos facere, vel Procuratores, id est Rationales, ordinare: nomina eorum proponebat, hortans populum, ut, si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus; si non probasset, subiret poenam capitis; dicebatque grave esse, cum id Christiani et Judaei facerent in praedicandis Sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum Rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita. Es ist von Wichtigkeit, daß die Gewohnheit der Christen und Juden, ihre Priester einer öffentlichen Beurtheilung (das nomina proponere setzt eine öffentliche Bekanntmachung und Auffoderung voraus) zu unterwerfen, bei der Wahl und Bestätigung der höheren Staats-Behörden zum Muster der Nachahmung empfohlen wird, und dieß spricht für die Allgemeinheit und Nützlichkeit, so wie für das hohe Alter dieser Einrichtung.

Auch die ältesten Kirchenväter reden zunächst nur von einer Prüfung des Wandels. So Tertull. Apologet. c. 39: Praesident apud nos probati quique Seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti. So Cyprian. ep. LXVIII. (al. LXVII). Episcopus deligatur

plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime movit et unuscujusque actum de ejus conversatione perspexit. Vrgl. Epist. XXIV, wo von der bei einer solchen Untersuchung zu beobachtenden Genauigkeit und Strenge gehandelt wird. Guil. Cave de prim. Christ. p. 253 seqq. Martene de antiq. rit. P. II. p. 295.

Späterhin aber wurde damit eine Prüfung der Orthodoxie, Amts-Klugheit und Lehrgaben verbunden. Das Conc. Carthag. IV. c. 1. verordnet: Qui Episcopus ordinatus est, antea examinetur: si natura sit prudens, si docilis, si moribus temperatus, si vita castus, si sobrius, si semper suis negotiis vacans [al. cavens], si humilis, si affabilis, si misericors, si literatus, si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus, et ante omnia, si fidei documenta verbis simplicibus afferat [asserat]. — — Quaerendum etiam ab eo, si novi vel veteris Testamenti, id est Legis et Prophetarum et Apostolorum unum eundemque credat auctorem et Deum; Si Diabolus non per conditionem, sed per arbitrium factus sit malus etc. Das Concil. Nannetense a. 658. can. XI. setzt in Ansehung der andern Geistlichen fest: Quando Episcopus ordinationes facere disponit, omnes, qui ad sacrum ministerium accedere volunt, feria quarta ante ipsam ordinationem evocandi sunt ad civitatem, una cum Archipresbyteris, qui eos representare debent: Et tunc Episcopus a latere suo eligere debet sacerdotes et alios prudentes viros, gnaros divinae legis et exercitatos in ecclesiasticis sanctionibus, qui ordinandorum vitam, genus, patriam, aetatem, institutionem, locum, ubi educati sunt, si sint bene literati, si instructi in lege Domini, diligenter investigent, ante omnia si fidem catholicam firmiter teneant, et verbis simplici-

bus asserere queant. Ipsi autem, quibus hoc committitur, cavere debent, ne aut favoris gratia, aut cujuscunque muneris cupiditate illecti a vero devient, et indignum et minus idoneum ad sacros gradus suscipiendos Episcopi manibus applicent.

Diese oft wiederholten und im kanonischen Rechte vorgeschriebene Foderungen stimmen fast ganz mit Melanchthon's Examen ordinandorum und den größtentheils darnach abgefaßten protest. Kirchen = Ordnungen überein. Vrgl. Corpus juris eccl. Saxonici 1735. p. 180 ff. Vom Examine aller Kirchen-Diener, so entweder ordinirt, oder zu andern Pfarren gefördert werden sollen. Aus den Uebrigen protestantischen Kirchen = Ordnungen giebt Böhmer (Jus eccl. Prot. T. I. p. 449 seqq.) unter der Rubrik: de scrutinio in ordine faciendo Auszüge und Nachrichten.

Daß in der alten Kirche auch schon eine Art von Religions = Eid und eine schriftliche Verpflichtung gewöhnlich war, ersieht man aus Justinian. Nov. Constit. CXXXVII. c. 2., wo es heißt: Exigi etiam ante omnia ab eo, qui ordinandus est, libellum, ejus propria scriptione complectentem, quae ad rectam ejus fidem pertinent. Enuntiari etiam ab ipso et sanctam oblationis formulam, quae in sancta communione fit, et eam, quae fit in baptismate precationem et reliquos deprecationes. Jusjurandum autem suscipere eum, qui ordinatur, per divinas scripturas, quod neque per se ipsum, neque per aliam personam dedit aut promisit, neque posthac dabit vel vocanti ipsum, vel his, qui sacra pro eo suffragia fecerunt, vel alii cuiquam ordinationis de ipso faciendae nomine. Si quis autem praeter memoratam observationem Episcopus ordinetur, jubemus et ipsum omnibus modis Episcopatu dejici, et eum, qui contra talem observationem eum ordinare ausus fuerit.

Ueber diese merkwürdige, von Bingham, Calvör, Böhmer u. a. nur unvollständig angeführte, und zum Theil falsch verstandene Verordnung sind folgende Bemerkungen zu machen: 1.) Was unter der Schrift, welche unterschrieben werden soll, zu verstehen sey, bleibt zweifelhaft. Der griechische Text hat: Ἀπαιτεῖσθαι — — — λίβελλον μεθ' ὑπογραφῆς ἰδίας, περιέχοντα τὸ περὶ τῆς ὀρθῆς αὐτοῦ πίστεως. Aber auch nach diesem bleibt die Frage: ob es eine ähnliche Unterschrift der Regula fidei sey, wie in der protestantischen Kirche häufig die Unterschrift der symbolischen Bücher gefodert wird: oder ob der Ordinandus schriftlich sein eigenes Glaubens-Bekenntniß ablegen soll? Im ersten Sinne wird es von Calvoer (Rituale eccl. P. II. p. 468), im letztern von Gothofredus u. a. genommen. Dieß scheint auch allerdings richtiger, nicht bloß aus dem angeführten Grunde: ut hinc colligi possit, Episcopum scribendi peritum esse debere. (cf. Nov. Constit. 123. c. 12), sondern auch weil die folgenden Worte: Enuntiari ab ipso sanctam oblationis formulam u. s. w. schon die Regula et professio fidei voraussetzen. Die Foderung eines schriftlichen Aufsatzes konnte zugleich als eine Prüfung gelten, wie sie ja auch noch jetzt bei uns gebräuchlich ist. Das scribendi peritus darf nur nicht buchstäblich verstanden werden, sondern wie Nov. 123. c. 12: Clericos non aliter ordinari permittimus, nisi literas sciant et rectam fidem. Zu gewissen Zeiten war dieß freilich auch nur ars litteras pingendi; aber die Zeiten der Barbarei des Mittelalters dürfen doch nicht zum Maßstabe, weder der früheren noch späteren Jahrhunderte gewählt werden. 2.) Der gefoderte Eid ist der, sogenannte Simonie-Eid (juramentum Simoniae, Boehmer T. IV. p. 686 — 87), dessen schon oben Nro. XV erwähnt worden.

In den Zeiten und Fällen, wo man an der Tüchtigkeit zu zweifeln Ursache hatte, wurden besondere Vorberei-

tungen der Geistlichen auf die Ordination für nöthig erachtet. Von dieser Art ist die Verordnung des Concil. Turon. III. a. 813. c. 12: Presbyterum ordinari non debet ante legitimum tempus, hoc est, ante XXX aetatis annum; sed priusquam ad Presbyteratus consecrationem accedat, maneat in Episcopio discendi gratia officium suum tam diu, donec possint et mores et actus ejus animadverti: et tunc, si dignus fuerit, ad sacerdotium promoveatur. Zu diesem Kanon macht Martene de rit. antiq. eccl. P. II. p. 294 die richtige Bemerkung: Illud hodie religiose observatur beneficio Seminariorum, in quibus juniores Clerici ad ecclesiasticos mores doctrinamque suo ordini necessariam pie instituuntur. Nur hätte noch hinzugefügt werden sollen: daß viele neuere bischöfliche Seminarien theils von der ursprünglichen Bestimmung abweichen, theils etwas in der gegenwärtigen Zeit Unzweckmäßiges thun, wenn sie es unternehmen, mit Vernachlässigung des Gymnasial- und Universitäts-Unterrichts, die ganze Bildung und Vorbereitung der Geistlichen, mit unzulänglichen Mitteln zu vollenden. Doch hat man in der katholischen Kirche Teutschland's bereits angefangen, diese Mangelhaftigkeit einzusehen und abzustellen. Daß man in der evangelischen Kirche das Bedürfniß eines zweckmäßig eingerichteten Prediger-Seminar's schon frühzeitig gefühlt habe, ist aus Burnet's Reformat. Gesch. England's ad a. 1540 (teutsche Uebers. Th. I. S. 267) und Spener's letzte theol. Bedenken Th. I. c. 1. p. 243 zu ersehen. Spener's Meinung ist: „Daß der Kirche zu rathen, in jeglichem Fürstenthum ein sonderbar Collegium oder gleichsam Kloster anzurichten, da alle davor gehaltene Candidati Theologiae eine gute Zeitlang unter der Aufsicht gottseliger und erfahrner Männer leben müßten, um, wie es mit ihrem Innern stünde, aus längerem Umgang gründlich zu erkennen, damit die Kirche rechte Diener des

neuen Testaments allezeit bekomme." Wenn aber der Verfasser hinzusetzt: „Es ist aber ein Vorschlag, dessen Erfüllung nicht zu hoffen, und hingegen auch kein anderes zulängliches Mittel abzusehen" — so ist wenigstens in unsern Tagen durch die Einrichtung des Wittenberger Prediger-Seminar's ein erfreulicher Anfang zur Erfüllung dieses frommen Wunsches gemacht worden.

III. Die schon aus den früheren Jahrhunderten abstammenden Kirchen-Gesetze, welche eine Stufen-Folge (gradatio) und Zwischen-Räume (interstitia) bei der Ordination vorschreiben, beziehen sich auf die Eintheilung in inferiores et superiores und haben ihren Grund in der Absicht einer guten Ordnung und Vorbereitung, besonders der jüngern Geistlichen zu höheren Würden. Daß von jeher viele Ausnahmen von dieser Regel gemacht wurden, bezeuget die Geschichte; aber eben in diesen Zeugnissen liegt zugleich der Beweis, daß die Regel beobachtet wurde. Das böse Spiel, welches mit den übereilten Promotionen, wovon der berüchtigte Photius in Konstantinopel das erste auffallende Beispiel gab und wovon auch in der abendländischen Kirche viele Fälle vorkommen, und welches man am richtigsten mit den raschen Militär-Promotionen fürstlicher Personen vergleicht, ward zu allen Zeiten von der Kirche gemißbilligt. Auch wurden sowohl von Synoden als Päpsten ordinationes per saltum, wobei eine oder mehrere Zwischen-Stufen übersprungen wurden, verboten. In Ansehung der untern Grade gestattete man am häufigsten Ausnahmen; dagegen entstand wegen der Beförderung vom Diakonate zum Episcopate, mit Uebergehung des Presbyter-Grades, der heftigste Streit zwischen der römischen und konstantinopolitanischen Kirche. Vrgl. Martene de antiq. eccl. rit. P. II. p. 278 seqq. Die Erklärung, daß die zu Bischöfen ordinirten Diakonen eigentlich Archi-Diaconi gewesen wären, hebt zwar einige, aber nicht alle Schwierigkeiten. Die allgemeine Observanz blieb immer:

daß nur außerordentliche Fälle eine Ausnahme rechtfertigen können, und daß beim gewöhnlichen Gange ein successives Aufsteigen von niederen zu höheren Graden erfoderlich sey. Ganz nach der Regel, welche das Concil. Brocar. II. a. 563. c. 20 mit den Worten vorschreibt: Ut ex Laico ad gradum sacerdotii ante nemo veniat, nisi prius in officio Lectorati vel Subdiaconati disciplinam ecclesiasticam discat, et sic per singulos gradus ad sacerdotium veniat. Die Stellen des kanonischen Rechts, welche die ordinationes per saltum verbieten, findet man bei Boehmer T. I. p. 479.

Bei den Protestanten, welche in der Regel nur Eine Ordination anerkennen (vgl. Jo. Gerhard Loc. theol. T. XII. p. 163.), kann die Regel der alten Kirche eigentlich nur da gelten, wo die Bischofs-Weihe, als eine besondere heilige Handlung für zulässig erklärt wird, wie in England, Schweden u. a. Dennoch wird auch da, wo die Ordination nicht wiederholt wird, nicht nur durch die Observanz, sondern auch durch Gesetze für eine gewisse Ordnung und Stufen-Folge in der Beförderung zu geistlichen Aemtern gesorgt. Dieß beweisen die von Böhmer (T. I. p. 479 — 80) mitgetheilten Auszüge aus den Sächsischen und Braunschweigischen Kirchen-Ordnungen, welchen wir noch die Hanauische Kirchen- und Schul-Ordnung. Straßburg 1659. 4. p. 435 ff. hinzufügen.

Auch gehöret hieher die in mehreren Ländern bestehende Einrichtung, wornach jeder Geistliche bei seiner Beförderung zu einer andern Stelle, oder wenigstens zur Stelle eines Ephorus, Superintendenten u. a., auf's neue ein Examen oder Colloquium vor dem Consistorio zu bestehen hat. So wie hierin noch eine Spur von der ehemaligen Wiederholung der Ordination, nach den verschiedenen Graden, liegt, so verdient auch diese Einrichtung als ein zweckmäßiges Beförderungs-Mittel einem weitern wissen-

schaftlichen und praktischen Ausbildung empfohlen zu werden.

IV. Der Regel: daß jeder Geistliche für eine bestimmte Stelle ordinirt werde, ist schon bei der Prohibitiv-Formel: ne quis vage ordinetur, erwähnt worden. Auch hierbei zeigt sich der Geist der Ordnung und Regelmäßigkeit in der alten Kirche. Wie es scheint, haben Stellen des N. T., wie Apostgsch. XIV, 23: χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν; Tit. I. 5: καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους; 1 Petr. V, 2. u. a. besondere Veranlassung zu dieser Einrichtung gegeben. Zur Zeit der Verfolgung konnte sie wohl nicht immer beobachtet werden; aber bei gehöriger Organisation der Kirche ward stets darauf gehalten. Am häufigsten scheint man in Konstantinopel dagegen gefehlt zu haben und deshalb gab das Concil. Chalcedon. a. 451. c. 6. die Verordnung: *Μηδένα ἀπολελυμένως* (absolute) *χειροτονεῖσθαι μήτε πρεσβύτερον, μήτε διάκονον, μήτε ὅλως τινὰ τῶν ἐν ἐκκλησιαστικῷ τάγματι· εἰ μὴ ἰδικῶς* (specialiter) *ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως ἢ κώμης, ἢ μαρτυρίῳ, ἢ μοναστηρίῳ, ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο· Τοὺς δὲ ἀπολύτως χειροτονουμένους ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροθεσίαν, καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν ἐφ' ὕβρει τοῦ χειροτονήσαντος.* Hiermit stimmt auch Concil. Valent. c. 6. überein.

In der lateinischen Kirche foderte man eine Ordinatio localis und einen Presbyter localis. In Leon. M. epist. 92 ad Rustic. c. 1. heißt es: Vana habenda est ordinatio, quae nec loco fundata est, nec auctoritate munita. Daher wird der so gewöhnliche Ausdruck Pastor loci in einer besondern Emphasis genommen. Die älteste Ausnahme, so viel wir wissen, machte Paulinus, welcher Epist. IV. ad Sever. p. 101 von sich selbst sagt: Ea conditione in Barcinonensi ec-

clesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non alligarer: in sacerdotium tantum Domini, non in locum ecclesiae dedicatus. Man pflegt auch den Hieronymus, wegen seiner eigenen Erzählung ep. 61 ad Pammach. vgl. epist. 110 (von Epiphanius), unter die Presbyteros vagos zu rechnen (Bingham T. II. p. 171. Baumgarten S. 193.); und allerdings betrug er sich als ein solcher, und enthielt sich, weil er lieber Monachus (welche damals noch nicht als Geistliche fungirten) bleiben wollte, der Ausübung des geistlichen Amtes. Dennoch wäre es Unrecht, wenn man dem Bischofe von Antiochien die Verletzung der Kirchen-Gesetze vorwerfen wollte; denn dieser weihte den Hieronymus zum Presbyter für die Antiochenische Kirche und hoffte den wichtigen Mann für diese zu gewinnen. Vgl. Schröckh's chr. K. Gesch. Th. XI. S. 36. Von ähnlicher Art sind auch die Beispiele, welche Sozomen. hist. eccl. lib. VI. c. 34. und Theodoret. hist. rel. c. 3. anführen. Man kann sie, nach dem Ausdrucke des Sozomenos (*οὐ πόλεως τινὸς, ἀλλὰ τιμῆς ἕνεκεν*) Ehren-Ordinationen, oder Ehren-Promotionen nennen.

Nach Bingham (T. II. p. 172) giebt es, außer den angeführten Fällen in der alten Kirche, weiter kein Beispiel solcher Ordinationen. Wären indeß deren auch mehrere vorhanden, so würde er doch mit Recht sagen können: Nullatenses recentiorum temporum, quemadmodum Titulares et Utopicos Episcopos appellat Panormitanus, in primitiva ecclesia rarius noti erant. — — Nondum iste mos obtinebat, secundum quem partibus infidelium ordinantur Episcopi, qui episcopatus suos nunquam videre animum inducunt. Quamquam posterioribus Temporibus haec regula neglecta est, uti Zonaras (Not. in Concil. Chalced. c. VI: *εἰ καὶ νῦν τοῦτο πάντῃ καταπεφρόνηται*) de ecclesia Graeca queritur, et Haber-

tus (Archierat. ad c. VI. Chalc. Conc. p. 351) non potest, quin id aeque lugeat in Latina: prisca tamen ecclesia in legibus observandis accuratior fuit, vix ullum unquam vel Episcopum vel inferiorem aliquem clericum ordinans, qui eos certae cuidam Dioecesi addiceret, ex qua sine consensu superiorum in aliam transferri non poterant.

Ungeachtet des geringsten Mißbrauches aber bleibt doch die Regel des kanonischen Rechts: neminem absolute et sine titulo esse ordinandum in ihrer Gültigkeit. Streng genommen, sind auch die ordinationes in partibus, so wie die titulo patrimonii nicht geradezu wider die Vorschrift und es ist nicht ganz richtig, wenn Duarrenus (de s. Minist. lib. I. c. 16.) solche Geistliche schlechthin Presbyteros Utopienses nennet und Böhmer (jus eccl. Prot. T. I. p. 436) ihm beistimmt. Die Ernennungen in partibus infidelium ermangeln keinesweges des Titels, sondern führen immer den Namen eines bestimmten Sprengels (z. B. Marocco, Tarsus, Sarepta, Tyrus, Naxus u. a.). Auch hat das Concil. Trident. Sess. XIV. c. 2 den Mißbräuchen der Titular-Bischöfe nach Möglichkeit vorzubeugen gesucht. Eine einsichtsvolle Darstellung und Vertheidigung dieser Einrichtung findet man in Binterim's Denkwürdigk. der kathol. Kirche I B. 2 Th. S. 378 — 386.

In der evangelischen Kirche werden in der Regel nur Ordinationen für ein bestimmtes Amt gestattet. Bloß bei den Reformirten pflegt man auch Candidaten zu ordiniren, ohne ihnen eine bestimmte Gemeine anzuweisen. Wahrscheinlich aber rührt diese Abweichung von der alten und neuen Kirchen-Ordnung, von den besonderen Verhältnissen in den Ländern her, wo die Gemeinen der Reformirten nicht zahlreich und ὡς ἐν διασπορᾷ sind. Hier erfodert das Bedürfniß einen oder einige Vicarien, welche, ohne an eine bestimmte Seel-Sorge gebunden zu seyn,

alle Functionen eines Seel-Sorgers zu verrichten fähig sind.

Eines andern besondern Falles bei den Lutheranern gedenket Böhmer (T. I. p. 436) mit folgenden Worten: Protestantes merito ab hac praxi (ordinandi absolute et sine titulo) desistunt, et veterem morem hac in re sequuntur. Equidem recentissimis exemplis constat, Potent. Regem Daniae quosdam pro convertendis gentibus Malabaricis ritu ordinationis in Indiam misisse: sed hi sane sine titulo non sunt ordinati, cum ad ecclesiam ex Gentilibus colligendam eodem modo sint constituti, quo olim Apostoli aliique viri apostolici. Optandum, ut ad hunc titulum plures ordinarentur, quod quare inter Protestantes rarissime contingat, fervori in convertendis infidelibus jam diu emortuo adscribit Brunnemannus lib. I. de jur. eccl. c. 5. §. 21.

Endlich gehört noch die alte Streit-Frage der Protestanten hierher: ob der theologische Doctor-Grad der kirchlichen Vocation und Ordination gleich zu setzen sey? In Jo. Gerhard Loc. theol. T. XII. p. 142—45 wird dieser Punkt ausführlich abgehandelt und der status controversiae so gefaßt: Quaeritur, an promotio doctoralis sit quaedam vocatio et ordinatio ad ministerium, ita ornati Doctoris gradu potestatem habeant absque alia vocatione et ordinatione in ecclesia docendi, imo et alios ad ministerium ordinandi? Der Verfasser entscheidet sich für die Negativa aus folgenden Gründen: 1.) Die akademischen Würden sollen zunächst nur ein Zeichen und Zeugniß der Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Tüchtigkeit seyn. 2) Das jus vocandi hängt von der Kirche, und nicht von den Universitäten, ab, welche bloß zum Lehramte berufen können. 3.) Die Ertheilung des akademischen Doctor-Grades ist erst eine spätere, vor dem XII. Jahrhundert nicht vorkommende Einrichtung, wodurch in der Kirchen-Verfassung keine Veränderung bewirkt worden ist. 4.) Die Ordination soll für eine be-

stimmte Gemeine und Kirche geschehen, wofür aber die Universität zunächst nicht gelten kann. 6.) Die dem Doctor Theologiae übertragene potestas docendi kann durch mündliche Vorträge und Schriften ausgeübt werden, ohne daß gerade nöthig ist, ihm bestimmte geistliche Amtsverrichtungen, wozu die Ordination berechtiget und verpflichtet, zu übertragen. Diese Gründe sind gewiß nicht ohne Gewicht, ließen sich aber noch durch andere aus der Natur der Sache hergenommene vermehren. Auf das Beispiel der katholischen Kirche darf man sich hierbei nicht berufen, weil diese von jedem Lehrer der Theologie fodert, daß er die Priester-Weihe habe und zum Clerus gehöre — eine Einrichtung, welche unsere Vorfahren aus guten Gründen abgestellt, und dadurch dem höheren Lehrstande einen freiern und selbstständigern Wirkungs-Kreis verschafft haben.

V.) Die Foderung: daß jeder in der Diöces, in welcher er ordinirt worden, bleibe und in keine andere übergehe, auch nicht mehr, als Ein Amt bekleide, hängt theils mit der vorigen Regel zusammen, theils gilt sie vorzugsweise von den Bischöfen. Doch lehret die Geschichte, daß in Ansehung dieses Punktes, welchem die Protestanten im Wesentlichen beipflichten (vgl. Gerhard XII. p. 172 seqq. Boehmer T. I. p. 429 ff.), von jeher viele Ausnahmen gemacht wurden.

VI.) Daß die Tonsur ein wesentliches Erfoderniß der Ordination sey, wird sowohl in der orthodoxen als katholischen Kirche allgemein angenommen. So gewiß es nun aber auch ist, daß weder im N. T. nach in den ersten Jahrhunderten eine Spur davon aufzufinden ist*), und

*) Ehemals berief man sich auf Isidori Hispal. de eccl. off lib. II. c. 4: Tonsurae ecclesiasticae usus a Nazaraeis exortus est, qui prius crine servato, denuo post vitae

daß noch im IV. und V. Jahrhundert viele Zeugnisse von Mißbilligung und Verwerfung der Tonsur, als Zeichen der Kirchen-Buße, vorkommen, worunter die Stellen Optat. Milevit. de schism. Donatist. lib. II. c. 22. ed. Oberth. T. I. p. 41. und Hieronym. Comment. in Ezech. c. XLIV. die wichtigsten sind: so gewiß ist es doch auch, daß seit Ende des V. und Anfang des VI. Jahrhunderts die Tonsur, als etwas dem geistlichen Stande Eigenthümliches, fast allgemeine Sitte zu werden anfing. Die Hauptschriften sind: G. Chamillard de corona, tonsura et habitu Clericorum; Salmasius de coma; Stellartius de coronis et tonsuris; Ziegler de tonsura clericali u. a. Die meisten katholischen Schriftsteller erkennen den spätern Ursprung an, ohne jedoch deshalb die Vertheidigung der Sache aufzugeben. Die Ableitung aus dem Monachismus und daß die Tonsur ein Zeichen der Dienstbarkeit und Abhängigkeit (der Hörigkeit) seyn sollte, hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich. So nimmt es auch Thomassin. vet. et nov. eccles. discipl. P. I. lib. II. c. 37. ed. Mogunt. T. II. p. 265, wo er sagt: Si primis saeculis tribus modestissimo tantum capillo fuere Clerici (wie er vorher gezeigt hatte) nulla causa fuit, cur saec. IV. res ea ullo modo immutaretur. Quamobrem nec innovationis factae ullum in Conciliis aut in SS. P. P. existit vestigium. Ineunte vero saec. VI, vel

---

magnae continentiae devotione completa caput radebant et capillos in ignem sacrificii ponere jubebantur. Hujus ergo exempli usus ab Apostolis introductus est, ut hi, qui in divinis cultibus mancipat: Domino consecrantur, nisi Nazarei i. e. Sancti Dei, crine praeciso innoventur. Viel richtiger urtheilt Amalarius (de div. offic. c. 15.). Denn obgleich er die Richtigkeit der Tradition, daß die Tonsur vom Apostel Petrus eingeführt sey, nicht geradezu bestreiten will, so setzt er doch sehr verständig hinzu: Sed quid ad nos, cum multa agamus ex consuetudine praesentis ecclesiae, quorum auctores non perferruntur specialiter?

certe saec. V. exeunte, non ante, jam inducta aperte videtur in ecclesiam tonsura clericalis. — — Coepit ergo saec. V. corona illa clericalis, qualis nunc in usu ecclesiae est. Cui rei nulla res alia videtur eo tempore initium praebuisse et causam, nisi ea, qua tum flagrabant Episcopi vehementissima voluntas imitandae ejus vitae, quam sanctissimam Monachi et omni virtutum genere absolutam et profiterentur et orbe applaudente implerent. Nam adsciscebatur e monasteriis Episcoporum maxima pars, qui deinde ei rei studuere plurimum, ut et Monachorum retinerent habitum, et mores in Clerum transferrent. Nihil ergo dixeris probabilius, quam id eo tempore accidisse, quo Clerici S. S. hominum duriorem et humiliorem vitam imitari magna cum laude cuperent, et inanem vestimentorum pompam ac saecularem cultum adspernari. Es werden hierauf p. 266 — 302 die verschiedenen Tonsur-Veränderungen, sowohl in der lateinischen als griechischen Kirche ausführlich beschrieben und beurtheilt, womit die gelehrten Bemerkungen von Mansi (Animadversiones ad Thomassini P. I. lib. 2. c. 89) zu vergleichen sind. Die Abhandlung: De tonsura clericali in Martene de antiq. rit. P. II. p. 294 — 301 sucht ein höheres Alter zu vindiciren, wagt jedoch keine Entscheidung zu geben. Die Tonsur aber wird richtig als praevia ad ordinationes praeparatio dargestellt. Auch verdienen die Bemerkungen p. 299 über die peregrinas Clericorum caesaries (mit Beziehung auf die Schrift über die Perüquen von J. B. Thiers) Aufmerksamkeit.

In Binterim's Denkwürdigk. der kathol. Kirche. I B. 1 Th. S. 264 — 280. findet man ebenfalls recht gute Bemerkungen über Ursprung und Arten der Tonsur. Wir machen insbesondere auf das aufmerksam, was S. 276 — 78 über die Ceremonien und Symbole der abendländischen und morgenländischen Kirche bei Ertheilung der Tonsur, als Vorbereitung zu den heiligen Wei-

hen, gesagt wird. „Die Händeauflegung soll die Aufnahme in den Clerical-Stand (aggregatio in Clerum); die Haarabschneidung die Ablegung aller weltlichen Sorgen und Neigungen; der heilige Segen (benedictio) die Stärke in dem heiligen Vorhaben andeuten. Auch wird der Tonsuratus angethan mit einem weißen Kleide, ihn zu ermahnen, daß er als Kirchen-Diener sich eines besonders heiligen Lebenswandels befleiße."

Gegen die in manchen Perioden zu häufige Ertheilung der Tonsur an Laien und Kinder eifern mehrere Kirchen-Gesetze. In den Statut. eccl. Remensis. XIII heißt es: Nulli tonsura detur, nisi idonea et ad sacros ordines postea probabiliter adscensuro. Quid opus enim mittere sanctum canibus, et spiritualia mundi amatoribus? Das Concil. Trident. Sess. XXIII. c. 4. verweigert die Tonsur denjenigen: qui sacramentum confirmationis non susceperint; et fidei rudimenta edocti non fuerint; quique legere et scribere nesciant; et de quibus probabilis conjectura non sit, eos non saecularis judicii fugiendi fraude, sed ut Deo fidelem cultum praestent, hoc vitae genus elegisse.

Bei den Protestanten ist die Tonsur allgemein abgeschaft worden.

Drittes Kapitel.

Von der Art und Weise die Ordination zu verrichten, und von den Ordinations-Gebräuchen.

I.

Von wem die Ordination ertheilt wurde; oder vom Ordinations-Administrator.

Gegen die Richtigkeit des Satzes: Solus Episcopus est minister ordinarius et ex officio ordinationis, ist, in historischer Hinsicht, nichts von Erheblichkeit einzuwenden. Die Zeugnisse aus der alten Kirche sind fast in keinem Punkte so deutlich und bestimmt, als hierüber.

Die meisten Kirchen-Verordnungen legen das Ordinations-Recht ohne Weiteres dem Bischofe bei. Concil. Nic. c. 19. Antioch. c. 9. Chalcedon. c. 2. Carthagin. III. c. 45. IV. c. 8. u. a. Außerdem aber giebt es noch mehrere Zeugnisse der Kirchenväter, worin ausdrücklich gesagt wird: daß bloß die durch den Bischof vollzogene Ordination gültig sey. Mit deutlichen Worten sagt Chrysostomus Hom. XI. in 1 ep. ad Timoth. Opp. T. VI. p. 469: *Οὐ πολὺ τὸ μέσον αὐτῶν* (*πρεσ-*

βυτέρων) καὶ ἐπισκόπων. Καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ διδασκαλίαν εἰσὶν ἀναδεδεγμένοι, καὶ προστασίαν τῆς ἐκκλησίας. Καὶ ἃ περὶ ἐπισκόπων εἶπε (ὁ Ἀπόστολος) ταῦτα καὶ πρεσβυτέροις ἁρμόττει· τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι, καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους. Vgl. Homil. I. in ep. ad Philipp. p. 7., wo die Worte vorkommen: *Οὐκ ἂν δὲ πρεσβύτεροι ἐπίσκοπον ἐχειροτόνησαν.* Wo also deutlich gesagt ist, daß die Presbyter nicht das Recht haben zu ordiniren. Dasselbe versichert **Hieronymus** Epist. 85. ad Evagr., wo er sagt: Quid enim facit, **exc**epta **ordinatione**, Episcopus, quod Presbyter non faciat? Zwar hat man aus demselben Briefe den Beweis hernehmen wollen, daß die **Alexandrinische** Kirche in den ältesten Zeiten eine Ausnahme gemacht habe. Denn Hieronymus erzählt: Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos, **Presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum Episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat.** Es ist aber schon von **Bingham** (Antiq. T. I. p. 91.) richtig bemerkt worden: Mentem Hieronymi minus recte capiunt, quippe qui non de Episcopi **ordinatione** loquitur, sed ejus **electione**: qui a Presbyteris ex proprio ipsorum collegio electus et in Episcopi sedem collocatus sit, quod istac aetate nihil amplius, quam signum electionis ejus erat et ab ipso populo non nunquam peragebatur; **ordinatio** autem istum actum excipiebat et Episcopis provincialibus reservabatur. Es verdient aber noch hinzugefügt zu werden, daß, wenn Hieronymus auch wirklich von einer Ausnahme reden sollte, die Alexandrinische Gewohnheit doch schon frühzeitig als ein unregelmäßiges und gleichsam tumultuarisches Verfahren, (welches Hieronymus mit der Kaiser-Wahl der Prätorianer vergleicht) verworfen und abgestellt wurde.

Auch Epiphanius (Haeres. LXXV. n. 4. T. I. p. 908) führt es als eine Ungereimtheit des Arius an, daß er die Presbyter und Bischöfe einander gleichstellen wollte, und setzt hinzu: *Πῶς ἔσται τοῦτο δυνατὸν; ἡ μὲν γάρ ἐστι πατέρων γεννητικὴ τάξις· πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ δὲ πατέρας μὴ δυναμένη γεννᾷν, διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενησίας τέκνα γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐ μὲν πατέρας, ἢ διδασκάλους καὶ πῶς οἷτε ἦν τὸν πρεσβύτερον καθιστᾷν, μὴ ἔχοντα χειροθεσίαν τοῦ χειροτονεῖν; ἢ εἰπεῖν αὐτὸν εἶναι ἴσον τῷ ἐπισκόπῳ?* Vgl. die folgenden Bemerkungen p. 909 seqq. über die Verschiedenheit beider Kirchenämter. Zu solchen ganz unzweideutigen und bestimmten Zeugnissen kommen nun auch noch mehrere Beweise, daß die von einem Presbyter verrichtete ordination für ungültig erklärt wurde. Es gehören vorzugsweise hierher Concil. Sardic. c. 19. Concil. Hispal. II. c. 5. Athanas. Apolog. c. Ar. p. 732. 784. u. a. Am auffallendsten ist der Beschluß der Synode zu Sevilla: Relatum est nobis de quibusdam Clericis, quorum dum unus ad Presbyterum, duo ad Levitarum ministerium sacrarentur, Episcopus oculorum dolore detentus fertur manum suam super eos tantum imposuisse et Presbyter quidam illis contra ecclesiasticum ordinem benedictionem dedisse etc. Hi gradum sacerdotii vel Levitici ordinis, quem perverse adepti sunt, amittant. Daher konnte Bingham (T. I. p. 92) mit vollkommenem Rechte sagen: Alia quoque ejusdem generis exempla afferri possent, quae ostenderent, quod ne Episcopis quidem Presbyteros delegare, aut eis ipsorum nomine ordinandi negotium dare permissum, sed hoc episcopali functioni in solidum reservatum fuerit.

Es ist daher kaum begreiflich, wie so gelehrte und

sachkundige Männer, wie Blondell (de Episc. et presbyt. Sat. III. p. 309 seqq.) Boehmer (jus eccl. Protest. T. I. p. 467 seqq.) u. a. für ihre Behauptung: quod olim etiam Presbyteri ordinaverint, so schwache Beweise anführen konnten. Alle angeführten Beispiele beweisen entweder nichts, oder sogar das Gegentheil, wie Bingham (p. 92 — 96) sehr einleuchtend dargethan hat. Selbst das für das wichtigste gehaltene bei Leo M. ep. 92. ad Rustic. c. 1. beweiset, daß die von den Pseudo-Episcopis in Spanien, cum consensu et judicio Praesidentium vorgenommenen Ordinationen für gültig angenommen werden sollen, weil die Ordinantes, obgleich Schismatici, dennoch Episcopi waren. Aus demselben Grunde wurden ja auch die Ordinationen der schismatischen Novatianer, der häretischen Donatisten, ja aller Häretiker, so bald sie nur rite geschehen waren, nicht verworfen. Alles, was die alte Kirche den Presbytern erlaubte, war die Assistenz bei der Ordination eines Presbyters. Concil. Carthag. IV. c. 4: Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente, etiam omnes Presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum Episcopi super caput illius teneant. Bei der Diakonats-Weihe sollte diese Assistenz wegfallen, weil die Diakonen bloß ad ministerium geweihet wurden. Wie kann man hieraus etwas für die obige Behauptung beweisen wollen?

Gesetzt aber, daß wirklich einige Beispiele von selbstständigen und gültigen Presbyter-Ordinationen vorhanden wären, so würde man doch einräumen müssen, daß es nur einzelne, seltene Ausnahmen von der stets befolgten Regel seyen. Man sollte daher aufhören, das Recht der Protestanten, die Ordination auch von Pastoren für gültig zu erkennen, auf die Geschichte zu gründen, da diese ihnen offenbar entgegen ist. Man wirft Bingham, Dodwell, Pearson und andern Episcopalen vor, daß sie zu Gunsten ihrer Grundsätze die Geschichte ohne Kritik

benutzen. Wäre es so, so würde es Tadel verdienen; aber sollten die Presbyterianer bei dieser Frage von Vorurtheil und Hyper-Kritik so ganz frei seyn? Wie viel richtiger beurtheilt nicht Calvin die Sache! Instit. rel. chr. lib. IV. c. 4. §. 15: Presbyteros quoque et Diaconos sola manuum impositione ordinabant; sed suos Presbyteros quisque Episcopus cum Presbyterorum collegio ordinabat. Quanquam autem idem agebant omnes, quia tamen praeibat Episcopus et quasi ejus auspiciis res gerebatur, ideo ipsius dicebatur ordinatio. Unde veteres hoc saepe habent, non differre alia re ab Episcopo Presbyterum, nisi quia ordinandi potestatem non habeat.

Uebrigens hat die evangelische Kirche mit einer absoluten Majorität die Regel der alten Kirche zu der ihrigen gemacht. In England, Schweden und Dänemark werden alle Ordinationen von den Bischöfen vorgenommen. In Teutschland gilt die allgemeine Regel bei Böhmer (T. I. p. 469): Protestantes jus ordinandi Superintendentibus communiter tribuunt. Doch hat in den meisten Ländern nicht jeder Superintendent das Recht zu ordiniren, sondern nur die General-Superintendenten, oder diejenigen Superintendenten oder Inspectoren, Dekane u. s. w., welche Mitglieder der Consistorien oder Vorsitzende der Ministerien sind. Böhmer (l. c. p. 470) bemerkt folgende Einrichtungen: In ecclesia Argentoratensi Praeses Conventus ecclesiastici, qui Episcopum repraesentat, ordinationem peragit, ut constat ex Ordin. Argentor. p. 277. p. 283. quamvis praeter ipsum alii ex Ministerio concurrunt, qui simul manum imponunt. In Ducatu Guelpherbytano ordinationem peragit Superintendens primarius, teste Renov. Ordin. eccl. p. 88. In Hassia eam peragit vel Superintendens, vel Theologus quidam Consistorialis, cui Consisto-

rium pro re nata eum commisit *). Vid. Consist. Ordin. Cassel. c. XI. In Saxonia Electorali non promiscue Superintendentibus omnibus exercitium hujus juris permissum est, verum iis tantum, qui Dresdensi, Lipsiensi et Wittebergensi Dioecesibus praesunt, quia omnes etiam ordinationes Dresdae, Lipsiae et Wittebergae, ubi tria Consistoria ecclesiastica sunt, fieri debent. Ziegler de Superint. c. XIV. §. 17. In civitate electorali Hannoverana, qui in ministerium cooptandus est, ordinatur a Seniore Ministerii, qui Directorium in Ministerio sustinet, concurrentibus reliquis ex illo Ministerio ad manuum impositionem. Haec est praxis fere universalis Ecclesiarum Protestantium, ut sine calumnia insigni nobis objicere nequeant Pontificii, nos non habere legitime ordinatos ministros ecclesiae, quod Episcopos non habemus. Habemus utique tales Episcopos, qui olim praesidebant ecclesiis, licet justis de causis eo nomine abstineamus, et falsum omnino est, ordinationem esse absolute necessarium, aut ad Episcopos tantum restrictam.

Bloß bei den Reformirten hat die Meinung und Observanz, daß jeder Pfarrer ordiniren dürfe, von jeher viel Beifall gefunden. Doch bestehet in den größern reformirten Kirchensystmen, in der Schweiz, Holland, ja selbst in Schottland, eine bestimmte Ordinations-Ord=

---

*) In der Provinz Schlesien bestand und bestehet noch dieselbe Ordnung, daß das Consistorium denjenigen Mitgliedern, welche dazu qualificirt d. h. selbst ordinirt sind, die Ordination überträgt. Gleich bei meinem Eintritt in dasselbe wurde mir, weil man mich für ordinirt hielt, eine solche übertragen, welche ich aber ablehnen mußte. Dagegen konnte ich im Jahr 1818 die Installation von fünf Superintendenten für die Lausitz, so wie einige Superintendur-Visitationen, unbedenklich übernehmen, da dieß kein kirchlicher, die Ordination voraussetzender Akt war.

nung durch die Senioren, Classen-Vorsteher, Synodal-Superintendenten u. s. w. Bloß die Presbyterianer in England, Independenten u. a. verwerfen das Handauflegen und gestatten promiscue jedem Geistlichen, den andern zu ordiniren. Vgl. Walch's Einleit. in die Relig. Streitigk. außer der Luth. Kirche Th. I. S. 476 ff. Alberti's Briefe über Großbrit. Th. IV. S. 1046 ff. Die bischöfliche Kirche erkennt die Gültigkeit der Presbyterianischen Ordination durchaus nicht an und ordinirt jeden Uebertretenden auf's neue, obgleich sie sonst den Grundsatz: de non iteranda ordinatione, anerkennt und ausübt. In Ansehung der Lutheraner in Teutschland haben die Episcopalen nachgegeben, weil sie Superintendenten und General-Superintendenten haben. Alberti S. 638—39. Betrachtet man die Sache nach der Strenge des protestantischen Grundsatzes, nach welchem die Ordination weder eine göttliche Anordnung noch eine nothwendige Einrichtung ist, so wird man keiner kirchlichen Gesellschaft das Recht, hierbei eine den Bedürfnissen angemessene von keiner Auctorität abhängige Einrichtung zu treffen, streitig machen können. So wie man also den ganzen Ordinations-Ritus unterlassen und abschaffen könnte, ohne deshalb etwas Wesentliches des Protestantismus aufzugeben, so muß es auch jeder Particular-Kirche erlaubt seyn, zur Ertheilung der Ordination jeden Geistlichen zu berechtigen. Ja, es muß auch, obgleich die allgemeine Regel und Praxis dagegen ist, erlaubt seyn, daß ein Nicht-Ordinirter, wenn er nur sonst die erfoderlichen Eigenschaften dazu hat, die Ordination ertheile. Denn da die Meinung von der Ertheilung besonderer Gnaden-Gaben und eines Character indelebilis verworfen ist, so darf consequenter Weise auch keine beschränkende und gleichsam privilegirte Auswahl Statt finden. Wenn daher ein Gutachten der theologischen Facultät zu Rostock vom Jahr 1561 die von einem nicht-ordinirten Doctor Theologiae ertheilte Ordination mißbilligte, so

geschah dieß nur aus dem Grunde: „daß es, um unnütze Disputationen zu verhüten und Friede und Einigkeit zu erhalten, am nützlichsten und besten sey, wenn derjenige, der andere Personen zum Predigtamte ordiniren muß, sich zuvor selbst mit den gewöhnlichen christlichen Ceremonien und Auflegung der Hände ordiniren lasse.“ Böhmer (T. I. p. 471—72) fügt, mit Berufung auf Carpzov (Jurispr. eccl. lib. I. c. 19. 168.), und Ziegler (de Superint. c. IV.), die Bemerkung hinzu: Hoc si verum est, uti omnino est (nämlich, daß es vom Landesherrn, als summus Episcopus, abhänge, wem er die Ordination auftragen wolle), posset etiam munus Inspectoris vel Superintendentis Professori Theologiae committere, qui hac potestate praeditus ordinare posset, licet ipse non sit ordinatus. Loquor de eo, quod jure fieri posset, licet haud negem, consultius esse, ut munus hoc ei committatur, qui jam ordinatus est, ad varias praecavendas objectiones et lites.

II.

An welchem Orte die Ordination zu halten.

Da die Einweihung zum geistlichen Amte eine feierliche und öffentliche, die Rechtmäßigkeit des Amtes und die Belehrung und Erbauung beabsichtigende Handlung seyn sollte, so wurde in der alten und neuen Kirche zu allen Zeiten vorausgesetzt, daß nur die Kirche und die Versammlung der Gemeine der Ort sey, wo diese heilige Handlung zu verrichten seyn könne. Die in den apostol. Constitutionen und sämmtlichen Ritual-Büchern vorausgesetzte Regel lautete daher: Ecclesia unicus legitimus ordinationis locus. Die zuweilen erwähnten Ausnahmen

beweisen am deutlichsten diese Regel und Gewohnheit. Dem sich eindrängenden, untauglichen Bischofe Maximus von Konstantinopel macht es Gregor. Nazianz. (carm. de vita sua Opp. T. II. p. 15) zum größten Vorwurfe, daß er nicht, wie sich's gebührte, in der Kirche und vor der versammelten Menge, sondern in der schlechten Wohnung eines Theater-Musikanten (*χοραύλου λυπρὸν οἰκητήριον*) die bischöfliche Weihe empfangen habe. Eben so erzählt Socrates hist. eccl. lib. IV. c. 29. vom Ursinus (oder Ursicinus), welcher dem Damasus den bischöflichen Stuhl von Rom streitig machte, daß er ordnungswidrig sey geweiht worden: *χειροτονεῖται οὐκ ἐν ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ τόπῳ τῆς Βασιλικῆς καὶ ἐπικαλουμένης Σικίνης.*

Bei den Ordinibus inferioribus finden wir schon frühzeitig den Unterschied, daß sie nicht, wie die Superiores, am Altare und im Chor, sondern außerhalb desselben und in der Sacristey, wie noch geschieht, ordinirt wurden. Daß dieß in spätern Zeiten, wo fast nur die Bischofs-Weihe feierlich blieb, in Mißbrauch ausgeartet, und daß auch in der evangelischen Kirche die Ordination nicht immer die erfoderliche Oeffentlichkeit und Feierlichkeit habe, ist schon oben erinnert worden. Aber auch da blieb noch immer die Kirche der locus legitimus ordinationis.

Es kommt aber hierbei auch noch eine andere, ebenfalls schon berührte Streitfrage in Betrachtung. Die Vorschrift: Quilibet in sua ecclesia ordinandus, beziehet sich zwar auch auf die Presbyter und Diakonen, vorzugsweise aber auf die Bischöfe und bedeutet so viel: daß jeder nur für seinen Sprengel und in demselben ordinirt werde. Man hielt daher von jeher auf die Verordnung des Concil. Nicaen. c. IV., und noch bis auf den heutigen Tag wird in der katholischen Kirche die Regel beobachtet: daß die Bischöfe in ihrer Metropolitan- oder Kathedral-Kirche die Ordination empfangen. Auch in den meisten protestantischen Ländern geschieht die Ordination

nicht in der Pfarr-Kirche des Orts, sondern an dem Orte, wo der Ordinator fungirt. Vgl. oben.

III.

Von der Zeit der Ordination.

Nach Bingham Antiq. T. II. p. 177 seqq. ist dieser Punkt auf folgende Fragen zurückzuführen:

I. An ecclesia antiquitus certa et statuta ordinationis tempora habuerit, uti nunc quatuor tempora per annum habet?

II. An dies Dominicus semper fuerit ordinationi constitutus?

III. An ordinationes semper ad matutinam Liturgiam fuerint alligatae?

Wir wollen das Wesentliche aus seiner Beantwortung ausheben und mit einigen Bemerkungen von Martene (P. II. 281 seqq.), Böhmer (T. I. p. 432) u. a. begleiten.

I. In den ersten vier Jahrhunderten kommt keine Spur von einer fixirten Zeit vor; sondern man ordinirte zu jeder Zeit, nach dem jedesmaligen kirchlichen Bedürfnisse, wie Habertus (Archierat. P. VIII. Observat. 4. p. 130), Pagius und Quesnell (ad Baron. Annal. a. LXVII) gezeigt haben. Wenn Leo M. (Serm. II. de jejun. Pentec. Serm. IX. de jejun. quatuor temporum u. a.) die Jejunia quatuor temporum eine apostolische Anordnung nennt, so darf auf diesen so gewöhnlichen Ausdruck um so weniger ein besonderes Gewicht gelegt werden, da selbst in der römischen Kirche eine andere Observanz angetroffen wird. Das dem Damasus, wiewohl ohne Grund, zugeschriebene Pontificale Romanum redet bloß von December-Ordinationen, womit

Amalarius de offic. eccl. lib. II. c. 1. übereinstimmt: Primi Apostolici semper in Decembrio mense, in quo nativitas Domini nostri J. Chr. celebratur, consecrationes ministrabant usque ad Simplicium, qui fuit a Petro quadragesimus nonus. Ipse primus sacravit in Februario. Das Decretum Gelasii (ep. IX. c. XI. al. XIII.) setzt sogar fünf Termine fest — woraus also deutlich erhellet, daß die vier Quatember-Termine, welche übrigens, was die Meisten unbemerkt lassen, zunächst nur für die Ordines inferiores und auf keinen Fall für die Bischofs-Weihe gelten, erst spätern Ursprungs seyn können.

II. Was den Ordinations-Tag anbetrifft, so haben Pagius, Bingham u. a. bewiesen: daß bis zum IV. Jahrhundert jeder Wochen-Tag dazu gewählt werden konnte, und daß erst in Leonis M. ep. 81 ad Dioscur. c. I festgesetzt wird: Quod die Dominico ordinationes sacerdotum celebrentur, non tantum ex consuetudine, sed etiam ex Apostolica novimus venire doctrina. Dagegen wird aber theils die Unbestimmtheit des Leonischen Sprachgebrauchs (vgl. oben), theils der kritische Verdacht gegen die Aechtheit des Briefs eingewendet. So viel ist gewiß, daß in Gelasii ep. IX. c. 11 verordnet wird: Ordinationes Presbyterorum et Diaconorum habendae Sabbati jejunio circa vesperam. Nach Martene (p. 284) ist dieß so zu verstehen: Quod vespera Sabbati sic inciperet (ordinatio), ut Dominico die mane perficeretur. Unde etiam antiqui ordinationes sacras die Dominico peragendas esse vulgo pronuntiant. Er setzt (p. 285) hinzu: Nunc vero eo devenimus, ut nec dominica die mane, nec vespera praecedenti, sed Sabbato summo mane ordinationes celebrentur.

Nach Renaudot (Coll. Liturg. Orient. T. I. p. 415.) ist bei den Orientalen der Sonntag der regelmäßige Ordinations-Termin. Vgl. Thomassin. dis-

cipl. P. II. lib. I. c. 87. T. IV. p. 552: In Oriente nulla certa sunt ordinationum tempora etiam nunc. Quilibet Dominicus dies vel festus Dominicis aequandus ordinationi apud Graecos dicatur, sicuti usus est.

III. Die Tages-Zeit und Stunde der Ordination wird verschieden, bald am Abend, bald am Morgen angegeben. Dieß hängt von der Zeit ab, wo die Eucharistie, welche immer mit der Ordination in unzertrennliche Verbindung gesetzt wird, gehalten ward. Wenn das Concil. Laodicen. c. 5. verordnet: τοῦ μὴ δεῖν τὰς χειροτονίας ἐπὶ παρουσία ἀκροωμένων γίνεσθαι — so bezieht sich dieß auf die Arcan-Disciplin, nach welcher die Katechumenen von der Communion ausgeschlossen waren, und die Foderung ist also: daß die Ordination stets mit der Communion (um welche Zeit sie immer gehalten werde) verbunden seyn sollte. Dieß erhellet auch aus Theodor. hist. eccl. c. 13, wo gefodert wird, daß die Weihe geschehe: τῆς μυστικῆς ἱερουργίας προκειμένης d. h. während der Feier der Eucharistie. Nach Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 43. wurde es dem Novatianus zum Vorwurf gemacht, daß er ὥρα δεκάτη (hora decima h. e. quarta pomeridiana) von betrunkenen Personen sey zum Bischof geweiht worden. Die letzte Angabe hat wahrscheinlich eine ähnliche Beziehung, wie das Verbot in Teutschland, daß Nachmittags kein Eid (aus Besorgniß der Trunkenheit) abgelegt werden sollte.

In der evangelischen Kirche sollen die Ordinationen in der Regel „an einem Sonn- oder anderm Tage, an welchem das h. Nachtmahl des Herrn gehalten wird, dem Herkommen gemäß, angestellt werden." Herzogl. S. Weimar. K. Ordnung Th. II. c. 8. Damit stimmen die andern von Böhmer (p. 432) angeführten Kirchen-Ordnungen überein. Doch fehlet es auch weder bei den Lutheranern noch Reformirten an Ausnahmen.

Uebrigens enthält die Darstellung dieses Punktes von Bingham, Martene u. a., sowohl in Ansehung der alten Kirche, als der heutigen katholischen Praxis, noch viel Undeutliches und Unbestimmtes, besonders was die Verbindung mit dem Jejunio und die December- und Sabbats-Termine anbetrifft. Es sey mir daher erlaubt, noch einige Bemerkungen über diesen Gegenstand hinzuzufügen:

1.) Die meisten Schwierigkeiten scheinen zu verschwinden, wenn man die hohen Fest-Vigilien als die alten fixirten Ordinations-Termine annimmt. Die alte Kirche liebte es, nicht nur die Eucharistie, sondern auch die Taufe mit der Ordination in Verbindung zu setzen, und die Benennung dies natalis (besonders von der Bischofs-Weihe allgemein gebraucht und eine Fest-Feier bezeichnend) spricht diese Beziehung deutlich genug aus. Das Sabbatum magnum oder die Oster-Vigilie war nicht nur der vorzüglichste Tauf-Termin, sondern auch die größte Collectiv-Feier des ganzen Kirchen-Jahres. Vgl. Denkwürdigk. Th. I. S. 162 ff. Th. II. S. 216 ff. Von der in dieser Nacht-Feier vorzunehmenden Priester-Weihe redet Leo d. G. in der schon angeführten Ep. 81. c. ganz deutlich: Quod a patribus novimus esse servatum a vobis quoque volumus custodiri, ut non passim diebus omnibus sacerdotalis vel Levitica ordinatio celebretur, sed post diem Sabbati ejusque noctis, quae in prima Sabbati lucescit, exordia deligantur. — — — Jejunis et a jejunantibus s. benedictio conferatur. Quod ejusdem observantiae erit, si mane ipso Dominico die, continuato Sabbati jejunio celebretur, a quo tempore praecedentis noctis initia non recedunt, quam ad diem resurrectionis pertinere non dubium est. — — — Ut his, qui consecrandi sunt, nunquam benedictio nisi in die resurrectionis Dominicae tribuatur, cui a vespera Sabbati initium constat adscribi. — — — In hac denique die promissus a Domino Apo-

stolis Spiritus Sanctus advenit. Es ist hier also nicht von einem gewöhnlichen Sabbat oder Sonnabend, sondern allein vom Oster-Sabbat die Rede. Die letzten Worte aber können nur vom Pfingst-Sabbat, dem zweiten großen Tauf-Termine, verstanden werden. In der übrigens ebenfalls sehr feierlichen Weihnachts-Vigilie wurde nicht getauft. Aber die in Rom gewohnliche December-Weihe scheint keine andere, als die von Amalarius (de offic. eccl. lib. II. c. 1.) erwähnte zu seyn: in quo Nativitas Domini nostri J. Chr. celebratur.

Um die Ueberladung der Vigilien mit gottesdienstlichen Handlungen zu vermeiden und zu der Zeit, als die Vigilien-Feier, (wogegen schon Vigilantius u. a. eiferten, wie wir aus Hieronymus wissen) in Abnahme zu kommen und beschränkt zu werden anfing, scheint man die Jejunia quatuor temporum zu Ordinations-Terminen bestimmt zu haben. Dahin führen auch die Worte von Thomassin. (P. II. lib. II. c. 12. T. V. p. 64): Quatuor jam temporum jejunia Romae celebrabantur temporibus Leonis, ut ex ejus liquet sermonibus. Sed non liquet, an eis jam tunc affixae essent ordinationes. Altum ea de re silentium, et in Leonis sermonibus et in ejus epistola modo tam copiose relata. Ob es aber schon von Gelasius geschehen sey, könnte doch, wie das ganze Decret, noch bezweifelt werden.

2.) Nach der jetzigen Praxis pflegt man die Bischofs-Weihe gewöhnlich an einem Apostel-Tage vorzunehmen; und gewiß wird niemand wider die Schicklichkeit einer solchen Wahl etwas einwenden können. Aber wie kömmt's, daß man über diesen Punkt nirgend eine nähere Auskunft findet, um das Alter dieser Sitte und ob sie auch außer Teutschland gefunden werde, bestimmen zu können?

3.) Wie kommt es, daß man sich jetzt selten mehr an die ehemaligen Quatember-Termine bindet, und daß

selbst Bischöfe von stricter Observanz zu jeder Zeit und an jedem Tage nicht nur die Ordines minores, sondern auch die majores ertheilen? Ich kenne keine von Rom ausgegangene Dispensation hiervon; und doch wurde, wenigstens ehemahls, so viel mir bekannt, angenommen, daß eine solche erfoderlich sey. Daß in den früheren Jahrhunderten eine Indulgenz erfoderlich war, ist aus Martene P. II. p. 283 zu ersehen.

IV.

Vorbereitung der Ordinanden.

Bei der Wichtigkeit der Handlung und nach der Analogie der übrigen Sacramente, besonders der Taufe und des Abendmahls, läßt sich eine besondere Vorbereitung der Ordinanden, unmittelbar vor der h. Handlung, im voraus erwarten. Wenn man aber derselben nicht häufig erwähnt findet, so rührt dieß nicht davon, daß sie nur zuweilen, und nicht als allgemeine Observanz, Statt gefunden, sondern vielmehr davon her, daß man sie als etwas, was sich von selbst verstehe, voraussetzte.

Dieß ist offenbar der Fall bei dem oben erwähnten Examine rigoroso, welches stets der Ordination voranging. Ja, man kann auch die in den spätern Zeiten gesetzlich gefoderte Tonsur als eine conditio sine qua non und als Vorbereitung auf die Ordines minores betrachten.

Immer aber werden Gebet, Bußübungen, und besonders Fasten erfodert oder vorausgesetzt. Deshalb wurden ja auch die Jejunia quatuor temporum zu solennen Ordinations-Zeiten bestimmt. Vgl. oben. Die alte Regel von Leo, Gelasius u. a. will, daß die Geistli-

chen consecrirt werden: Jejuni a jejunantibus; also eben so, wie bei der Eucharistie, wo die Nüchternheit eben so wohl vom Priester als Communicanten gefodert wurde. Die Bischöfe pflegten sich den Tag und die Nacht vor ihrer Consecration in einem Kloster vorzubereiten, wie es bei Martene P. II. p. 829 heißt: Sabbatum sequens in divinis transigebat Electus: et quidem jejunus, permanens in aliquo Monasterio, ubi et pernoctabat precibus et orationi vacans. Zuweilen wurde sogar dem ganzen Sprengel ein jejunium triduanum als Vorbereitung auferlegt, wie das Concil. Barcinonense a. 599. c. 3. vorschreibt und wovon man sonst noch viele Beispiele findet.

Auch in der evangelischen Kirche ist die alte Sitte, daß der Ordinandus die Communion empfange, häufig beibehalten worden; und zwar gewöhnlich in der Art und Ordnung, daß der Ordinandus Sonnabends zur Beichte gehet und Sonntags, unmittelbar vor oder nach der Ordination, das h. Abendmahl zugleich mit den übrigen Communicanten empfängt.

V.

Ordinations-Gebräuche.

Obgleich die orthodoxe und katholische Kirche sieben Ordinations-Grade hat, so herrscht doch in den dabei üblichen Gebräuchen und Ceremonien keine große Verschiedenheit, und auch in den Formularen, welche in den Ritual-Büchern und Agenden vorgeschrieben sind, findet man viel Uebereinstimmung. Kein Wunder daher, wenn dieß in der evangelischen Kirche, welche in der Regel nur Eine Ordination hat, und nur zum Theil zwei oder drei

Grade (wie die Englische Episcopal-Kirche) anerkennet, noch weit mehr der Fall ist. Wir werden daher, da die gebräuchlichen Formulare als bekannt vorauszusetzen und hier zu übergehen sind, diesen Punkt in der Kürze abhandeln können.

1.

Das Auflegen der Hände.

Darin herrscht allgemeine Uebereinstimmung, daß die ἐπίϑεσις χειρῶν, oder χειροϑεσία, zuweilen auch χειροτονία genannt*), nicht nur der älteste, sondern auch allgemeinste, von allen Kirchen-Systemen der alten und neuen Zeit (mit seltenen Ausnahmen) angenommene und beibehaltene Ritus sey. Dieß ist in einem solchen Grade der Fall, daß bekanntlich die ganze heilige Handlung die Benennung χειροϑεσία und χειροτονία erhalten hat. Auch gaben die alten Schriftsteller, welche das

*) Gewöhnlich werden χειροϑεσία und χειροτονία, nicht bloß im schriftstellerischen, sondern auch im officiellen Sprachgebrauche, synonym gebraucht. Daß man aber doch auch einen Unterschied machte, gehet aus Constitut. Apost. lib. VIII. c. 28. deutlich hervor. Hier heißt es: Πρεσβύτερος χειροϑετεῖ, οὐ χειροτονεῖ d. h. der Presbyter darf zwar auch, bei der Weihe seiner Amtsbrüder (συμπρεσβυτερων), zugleich mit dem Bischofe, die Hand auflegen, obgleich nur dem Bischofe das Recht zu ordiniren zukommt. Aber auch diese Stelle beweiset, daß die χειροϑεσία für wesentlich gehalten wurde. Derselbe Unterschied wird auch Constit. Ap. VIII. c. 24. in Ansehung der Jungfrauen (Wittwen, Diakonissen) gemacht. Eine solche wurde zwar vom Bischofe eingesegnet: ἀλλ' οὐ χειροτονεῖται Balsamon in Conc. Laodic. c. 5. p. 831 bemerkt: Ἐν τῷ πρότῳ ἀποστολικῷ κανόνι ἡ χειροτονία εἰς χειροϑεσίαν ἐκλαμβάνεται (ordinatio sumitur pro manuum impositione). Ueber die verschiedenen Bedeutungen vgl. Suiceri Thesaur. eccl. ed. Amstelod. 1728. f. T. II. p. 1514 seqq.

Wesen der Ordination beschreiben, deutlich zu erkennen, daß es im Gebet und Handauflegen bestehe. So sagt Hieronymus (Comment. in Jes. LVIII.): *χειροτονία*, id est, ordinatio Clericorum non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem completur manus: ne scilicet vocis imprecatio clandestina Clericos ordinet nescientes. Auch fehlet es nicht an Zeugnissen, daß eine Ordination ohne Handauflegen, wo nicht für ungültig, doch wenigstens für etwas ganz Ungewöhnliches gehalten wurde. Von dieser Art ist das Beispiel des berühmten Gregorius Thaumaturgus, welcher vom Bisch. Phädimus bloß durch Gebet consecrirt ward, wie Gregor. Nyssen. (vit. Gregor. Thaumat. Opp. T. III. p, 544) berichtet: *φαίδιμος ἀντὶ χειρὸς ἐπάγει τῷ Γρηγορίῳ τὸν λόγον ἀφιερῶσαι τῷ Θεῷ τὸν σωματικῶς οὐ παρόντα.* Aber auch diese ungewöhnliche Ordination — als eine actio indistans — beweiset für die Regel; selbst wenn nicht geschehen seyn sollte, was Guil. Cave (hist. litt. T. I. p. 94) vermuthet: daß die manuum impositio sey noch nachgeholt worden. Noch auffallender spricht der in Assemann's orient. Biblioth. von Pfeiffer, Th. I. S. 210 angeführte Fall: „Nach dem Tode des Prokopius (Bischofs zu Ephesus) versammelten sich sieben Presbyter und faßten wider alle Ordnung der Kirchen-Gesetze den Entschluß, einen gewissen Eutropius herbeizuführen, ihn gegen den todten Körper zu neigen, die Hand des Verstorbenen auf sein Haupt zu legen, die sonst bei einer bischöflichen Ordination gebräuchlichen Formeln und Gebete über ihn zu sprechen, und ihn also wider alle Gesetze und Ordnungen zum Bischof zu machen." Dieser Fall beweiset gewiß die Allgemeinheit des Glaubens an die Nothwendigkeit des Handauflegens.

Es ist daher im Sinne der alten Kirche, von Bellarmin de Sacr. Ord. lib. I. c. 9. behauptet: Manus impositionem ad essentiam S. Ordinis pertinere. Die scholastischen Streitfragen über das essentiale et non es-

sentiale, s. accidentiale, deren er erwähnt, beziehen sich eigentlich nur auf die porrectio instrumenti e. gr. calicis et patinae und auf das Concil. Florentinum, welches bloß der letztern erwähnt. Ueber die Grundsätze der Protestanten sind Chemnitii exam. Conc. Trident. P. II. p. 401 seqq. Joh. Gerhard Loc. theol. T. XII. p. 163 seqq. und Joh. Calvin. Institut. chr. rel. lib. IV. c. 3. §. 16 zu vergleichen. Letzterer hat folgende gute Bemerkungen: Constat Apostolus non alia cerimonia usus esse, cum aliquem ministerio admovebant, quam manuum impositione. Hunc autem ritum fluxisse arbitror ab Hebraeorum more, qui quod benedictum et consecratum volebant, manuum impositione Deo quasi repraesentabant. — — — Utcunque sit, fuit hic solemnis ritus, quoties ad ministerium ecclesiasticum aliquem vocabant. Licet autem nullum extet certum praeceptum de manuum impositione; quia tamen fuisse in perpetuo usu Apostolis videmus, illa tamen accurata eorum observatio praecepti vice nobis esse debet. Et certe utile est ejusmodi symbolo cum ministerii dignitatem populo commendari, tum eum, qui ordinatur admoneri, ipsum jam non esse sui juris, sed Deo et ecclesiae in servitutem addictum. Praeterea non erit inane signum, si in germanam suam originem restitutum fuerit. Nam si nihil frustra Spiritus Dei in ecclesia instituit, hanc cerimoniam, cum ab eo profecta sit, sentiemus non esse inutilem, modo in superstitiosum abusum non vertatur. Hoc postremo habendum est, non universam multitudinem manus imposuisse suis ministris, sed solos pastores. Quamquam incertum est, aut plures semper manus imposuerint, nec ne.

Diejenigen alten Schriftsteller, welche zwischen *χειροθεσία* und *χειροτονία*, wie oben bemerkt wurde, unterscheiden, verstehen unter der erstern das gewöhnliche Handauflegen z. B. bei der Taufe, Con-

firmation, Buße, Absolution u. s. w. Als gleichbedeutend wird auch εὐλογία (benedictio) gebraucht, fast eben so wie man auch beim Abendmahle zuweilen einen Unterschied zwischen εὐλογία und εὐχαριστία machte. Der bei Theodoret. (hist. eccl. lib. I. c. 8.) und andern Schriftstellern vorkommende Ausdruck: μυστικὴ (oder μυστικοτέρα) χειροθεσία bezeichnet das Handauflegen auf die mit der katholischen Kirche wieder ausgesöhnten Schismatiker und Häretiker. Diese durften (da die Ordination der Häretiker für gültig erklärt wurde) nicht wiederholt consecrirt werden; aber das Handauflegen, als eine Privat-Handlung, nicht öffentlich mit den andern Presbytern und unter den Ordinations-Cerimonien, sollte, wie bei den Büßenden, ein Zeichen der Wieder-Vereinigung mit der Kirche seyn. So fodert es Concil. Nic. c. 8. in Ansehung der Novatianer, oder Katharer: ὥστε χειροθετου μένους αὐτοὺς, μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ. Suiceri Thes. II. p. 1517. Dagegen wird unter χειροτονία, ordinatio proprie sic dicta, oder das feierliche Handauflegen bei der Einweihung zum geistlichen Amte, die καθιερώσις, verstanden. Diejenigen aber, welche beide Ausdrücke synonym brauchten, mußten ein doppeltes Handauflegen (vulgatem und ministerialem s. sacramentalem) unterscheiden. Das letztere, oder die καθιερώσις, ist es nun, wovon hier die Rede ist.

Aber eben deßhalb hielt man auch besondere Bestimmungen für nöthig, über die Art und Weise, wie diese manuum impositio zu ertheilen (mit der rechten Hand auf das Haupt des Ordinanden), ob es eine impositio una et simplex, oder duplex, triplex u. s. w. seyn sollte; wie damit das signum crucis zu verbinden, und dergleichen. Es herrschten hierbei verschiedene Observanzen, welche aus den Ritual-Büchern und Missalen zu ersehen sind. Immer aber ward als die Hauptsache betrachtet, daß es kein signum nudum seyn dürfe, sondern daß be-

stimmte Worte und Formeln damit verbunden seyn müssen, damit es nach der Regel des Augustinus gehe: Accedit verbum ad elementum (s. signum), et fit sacramentum.

2.

Die Salbung.

Obgleich Bellarmin (de sacr. ordin. lib. I. c. 12) die unctio als eine: cerimonia vere sacramentalis (quamvis accidentaria) darstellt und die in Chemnitii Exam. Concil. Trident. P. II. p. 403. gegen das Alter vorgebrachten Gründe geradezu Mendacia nennt: so tragen doch die meisten sachkundigen Schriftsteller unter den Katholiken und Episcopalen in England, namentlich Morinus, Habertus, Cassabutius, Martene, Renaudot, Burnet, Bingham und viele andere kein Bedenken, nicht nur den spätern Ursprung dieser Cerimonie in der lateinischen Kirche, sondern auch den Mangel derselben bei den Griechen und Orientalen, einzugestehen. In allen alten Kirchen-Ordnungen bis zum IX. Jahrhundert findet man auch nicht eine Spur davon; und Innocent. III. (Decret. lib. I. tit 15.) und Guil. Durandus (Rational. div. off. lib. I. c. 8.) sind die ersten, welche von der Nützlichkeit, Nothwendigkeit und mystischen Bedeutung derselben handeln. Doch gestehet Innocentius selbst zweierlei ein: 1.) Daß die griechische Kirche bis auf sein Zeitalter (Ende des XII. Jahrhunderts) von einer solchen Salbung nichts wissen wollte. 2.) Daß es schon in der frühern Zeit Gegner dieser Cerimonie, als einer judaisirenden, gegeben habe. Seine Worte sind: Non judaizat ecclesia, sicut antiqui mentiuntur, qui neque Scripturas, neque Dei novere virtutem. Die Conjectur Bellarmin's: Pro antiqui legendum est aliqui, nec enim ita absolute reprehenderet antiquos,

praesertim cum ipse ex antiquis (?) suam sententiam probet" — ist gewiß unzulässig, und auch überflüßig, weil antiqui nicht alle Alten, sondern nur diejenigen unter ihnen, welche diese Meinung vertheidigten, bezeichnet. Wenn sich Innocentius auf die h. Schrift berufet und weiterhin von einem mandato divino redet, so ist das von der im A. T. verordneten Einweihung des hohen Priesters, womit man die Consecration des Bischofs und Presbyters verglich, zu verstehen. Darin hat Bellarmin gewiß nicht Unrecht: daß die christliche Kirche dadurch, daß sie einen Ritus aus dem A. T. entlehne, noch nicht zum Judenthume werde.

In Binterim's Denkwürdigkeiten der kath. Kirche I B. 1 Th. S. 477 — 89 findet sich eine gelehrte und scharfsinnige Abhandlung über diesen Punkt. Es wird gezeigt, daß man schon bei Gregorius M. (Exposit. in 1 Reg. c. 4. und Sacramentar. Gregor.) Theodulf. (ad Presbyter c. 1. T. II. p. 667) und in dem von Hittorp herausgegebenen Ordo Romanus (aus dem VIII. Jahrh.) die Priester-Unction finde. Auf den Einwurf: daß doch Papst Nicolaus I. in der gegen das J. 860 geschriebenen Epist. ad Radulfum Bituric. von der Salbung der Presbyter und Diakonen sage: In Romana ecclesia neutris agitur — wird geantwortet, daß nur von der Salbung der Diakonen die Frage sey (weil die der Priester vorausgesetzt werde, und daß die Schwierigkeit verschwinde, wenn man neutiquam statt neutris lese. Es bleibt aber immer bedenklich, in solchen Fällen den Gordischen Knoten mit dem Conjectural-Schwerdte zu zerhauen. Im Grunde wird nicht viel gewonnen, wenn diese Cerimonie auch um einige Decennien oder Jahrhunderte älter wird, da sie ja doch nicht als eine ursprüngliche nachgewiesen werden kann, und da der Verfasser selbst S. 483 richtig bemerkt: „daß sie kein wesentlicher, sondern nur von der Kirche gesetzlich vorgeschriebener Theil der Ordination sey." Als etwas Anderes stellt sie aber auch das Concil. Trident. Sess.

XXIII. can. V. nicht dar: Si quis dixerit, sacram Unctionem, qua ecclesia in s. ordinatione utitur, non tantum non requiri, sed contemnendam et pernitiosam esse; similiter et alias ordinis cerimonias, Anathema sit. Es wird nicht behauptet, daß sie göttlichen und apostolischen Ursprungs sey oder in der ältesten Kirche gefunden werde, sondern daß sie ein von der Kirche gefoderter, nicht zu verachtender Gebrauch sey. Auch die Protestanten räumten das Letztere ein, und Joh. Gerhard (Loc. theol. T. II. p. 165) sagt: Unctionis ritus non simpliciter a nobis damnatur etc. Was den Ursprung betrifft, so dürfte im Zeitalter Gregors d. Gr., wo so Vieles aus der levitischen Verfassung herüber genommen und in der Liturgie verändert wurde, die nächste Veranlassung zu suchen seyn. Schon die ältern Kirchenväter, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus u. a. hatten von der priesterlichen Salbung, obgleich im Sinne des N. T. (wornach alle Christen Gesalbte des Herrn sind und die Salbung des h. Geistes empfangen haben, 1 Joh. II, 20. 27. und andere Stellen), und allegorisch-mystisch geredet — was man aus Mißverstand oft für Zeugnisse für unsere Salbung hielt — und es schien daher angemessen, diesen Sprachgebrauch zu Gunsten eines Ritus zu benutzen, welcher im A. T. sein Vorbild hatte, und sehr passend schien, um die Kraft, Würde und Heiligkeit des priesterlichen Amtes, besonders in Beziehung auf die Eucharistie, deren Feier von Gregor d. Gr. so sehr erhöhet und vermehrt wurde, zu bezeichnen. Die Lehre vom Feg-Feuer, deren Ausbildung ebenfalls von Gregorius herrührt, findet ihre Andeutung in dem Sacrificio pro vivis et defunctis. Kurz, es dürfte in keinem andern Zeitalter so leicht eine nähere Veranlassung zur Einführung dieses Ritus aufgefunden werden können, als im Gregorianischen. Auch trägt das Sacramentarium Gregorium (dessen Aechtheit doch nicht geradezu geläugnet worden) in diesem Stücke noch den

Charakter eines ersten Versuchs, dem die spätere Ausbildung noch fehlet, an sich. Es heißt nämlich in der Oratio ad Presbyteros consecrandos: Consecratio manus: Consecrentur manus istae, quaesumus Domine, et sanctificentur per istam unctionem et nostram benedictionem, ut quaecunque benedixerint, benedicta sint, et quaecunque sanctificaverint, sanctificentur. Per eundem Dominum nostrum etc. Es fehlet aber die spätere und jetzige Formel: Accipe potestatem etc. Dagegen findet man sie bei der Consecration des Bischofs, über dessen Salbung (an Händen und Füßen) nichts gesagt wird, wenn man nicht benedictio für unctio nehmen will, wozu das fundere wohl berechtigen könnte. Es heißt bloß: Episcopus cum ordinatur, duo Episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput ejus, et uno super eum fundente benedictionem. Reliqui omnes Episcopi, qui adsunt, manibus suis caput ejus tangant. Hoc facto, accipiat (Consecrator) patenam cum oblatis, et calicem cum vino, et det ei dicens: Accipe potestatem offerre Sacrificium Deo Missamque celebrare tam pro vivis, quam pro defunctis.

Es verdient bemerkt zu werden, daß in der griechischen Kirche, obgleich sie weder die Ceremonie der Salbung, noch der Darreichung der h. Geräthe hat, die Gewohnheit herrscht, daß am Ende der Handlung und nach ertheiltem Kusse der geweihte Priester vom Bischofe das gesegnete (oder consecrirte) Brod mit den Worten empfängt: Nimm dieses Pfand und bewahre es bis zur Zukunft unsers Herrn Jesu Christi, wo es wieder von dir wird abgefodert werden. Vgl. Goari Euchelse. p. 244. Binterim a. a. O. S. 493 — 94, wo dieser Gebrauch mit dem der lateinischen Kirche verglichen wird.

Seit dem IX. Jahrhundert war in der lateinischen

Kirche die Salbung des Bischofs und Presbyters eingeführt und zwar mit dem Unterschiede, daß der Bischof an Haupt und Händen, der Presbyter aber bloß an beiden Händen gesalbt wurde. Doch kommen in England und Frankreich auch Fälle vor, daß auch die Priester auf's Haupt gesalbt wurden. Die Materie der Salbung war ehemals Chrisma (Chrisam) d. h. eine Mischung von Oliven-Oel und Balsam; späterhin aber Oleum Catechumenorum, worüber Ordo Roman. I. und Honorius Augustodun. hort. lib. III. c. 80—82 nähere Auskunft geben.

Ueber Grund und Bedeutung der bischöflichen Salbung giebt Innocent. III. (Decret. lib. I. c. 15) eine ausführliche Erklärung, woraus Einiges auszuheben ist. Unctio visibilis et exterior signum est interioris et invisibilis unctionis. Ad exhibendum autem exteriorem et visibilem unctionem benedicitur oleum et conficitur Chrisma, quod ex aleo fit et balsamo, mystica ratione. Per oleum enim nitor conscientiae designatur, per balsamum odor famae exprimitur. Hoc ergo Chrismate ungi debet Episcopus, non tam in corpore, quam in corde — — Hoc unguento caput et manus Episcopi consecrentur. Per caput enim mens intelligitur, per manus opera intelliguntur. Manus igitur inunguntur oleo pietatis, ut operetur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei. Caput autem ungitur balsamo caritatis, ut diligat Deum ex toto corde — — et proximum sicut se ipsum. Caput inungitur propter auctoritatem et dignitatem, et manus propter ministerium et officium. Caput inungitur, ut ostendatur illius repraesentare personam, de quo dicitur per Prophetam: Sicut unguentum in capite, caput enim viri Christus, caput Christi Deus. Manus inunguntur, ut ostendatur, accipere potestatem benedicendi et consecrandi.

Ueber die Salbung des Presbyters giebt Guil. Durandus (Ration. div. offic. lib. I. c. 8.) folgende Erklärung: Circa unctionem ordinandorum notandum est, quod manus Presbyteri ab Episcopo inunguntur, ut cognoscat, hoc sacramento se per Spiritum S. suscipere virtutem et gratiam consecrandi, unde Episcopus ea inungens dicit: Consecrare et sanctificare digneris, Domine, manus istas, per istam unctionem et nostram benedictionem, ut quaecunque consecraverint, consecrentur, et quaecunque benedixerint, benedicantur in nomine Domini; ideoque viri devoti osculantur manus sacerdotum statim post ordinationem eorum, credentes per hoc orationum illorum et bonorum operum participes fieri. Et unguntur oleo sacro, quod opera misericordiae pro viribus ad omnes debeant crescere, per manus enim opera, per oleum misericordiae designatur. Unguntur etiam oleo, ut humidi sint ad offerendum Deo hostiam pro peccatis, et largi ad certa officia pietatis: rursus ideo impositio manus cum oleo super caput ordinandi fit, quia per manus opus, per digitos dona Spiritus S. et per caput mens intelligitur. Manus ergo imponitur, quia donis Spiritus S. imbutus ad opera Christi mittitur.

Von einer Salbung der Diakonen findet man in England und Frankreich Spuren, wie man aus der vom Bischofe von Bourges an Papst Nicolaus I. (Epist. XIX ad Ep. Bitur.) gerichteten Anfrage ersieht, welcher aber diesen Ritus nicht bloß deshalb, weil er in Rom nicht beobachtet werde, sondern auch aus dem allgemeinen Grunde: quia sit a novae legis ministris actum, nusquam legimus — mißbilliget. Man scheint es deshalb für nöthig gehalten zu haben, weil die Diakonen auch bei der Administration der Sacramente Stellvertreter der Bischöfe und Presbyter (die casus reservatos abgerechnet) seyn sollten. Allgemeinheit aber hat diese Gewohnheit niemals

erlangt, und die Salbung ist stets als ein Vorrecht der Bischöfe und Presbyter betrachtet worden.

3.

Uebergabe der h. Kleinodien, Geräthe und Kleider.

Es ist unrichtig, wenn von mehrern Schriftstellern behauptet wird, daß die Porrectio vasorum sacrorum sich bloß auf die Ordines inferiores beziehe. Das Concil. Carthag. IV. a. 400. c. 3. seqq. kann hier nichts beweisen, theils, weil selbst von Habertus (Archierat. p. 323) u. a. die Aechtheit dieser Verordnungen bezweifelt wird, theils, weil man späterhin den ganzen Punkt von der Uebergabe in einem tiefern Sinne aufgefaßt hat. Nach diesem findet bei der Ordination aller Clerical-Grade eine Uebergabe von Kleinodien, Insignien, h. Geräthe und Kleidern Statt, deren Zweck und symbolische Bedeutung von selbst einleuchtet. Offenbar hat die Ausrüstung der Priester und Hohen-Priester des A. T., wie sie im Pentateuch beschrieben wird, zum Vorbilde gedient, und das Gregorianische Zeitalter hat auch in Ansehung dieses Punktes vorzugsweise dahin gewirkt, daß die jüdische und christliche Hierarchie in möglichstem Einklang gebracht werde. Einige Punkte sind indeß zuverlässig älter und kommen schon im III. und IV. Jahrhundert vor. Erst das Ganze wird vom VII. Jahrhundert an im Occident ausgebildet gefunden. Ueber die Momente und Folge der Uebergabe herrschten verschiedene Meinungen und Gebräuche. Zuweilen und in manchen Special-Kirchen ging die Investitur der Salbung vor; in andern folgte sie erst auf die Uebergabe der h. Geräthe. Die orthodoxe Kirche hat ebenfalls eine Uebergabe gewisser Geräthe und Insignien z. B. des *ῥιπίδιον* an die Diakonen u. s. w.; aber das Ganze ist nicht so gut und zweckmäßig geordnet, wie in der ka-

tholischen Kirche. Die evangelische Kirche hat (mit Ausnahme der Bischofs-Weihe) von allen diesen Stücken nichts beibehalten, obgleich nicht zu läugnen ist, daß einige dieser Symbole z. B. die Uebergabe der h. Schrift, welche sonst bei den theologischen Doctor-Promotionen gebräuchlich war, mit gutem Erfolg angewendet werden könnten.

I.) Dem zu consecrirenden Bischofe wird von zwei assistirenden Bischöfen (oder nach den apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 4. von zwei Diakonen) das aufgeschlagene Evangelien-Buch (*τὰ εὐαγγέλια ἀνεπτυγμένα*) über das Haupt gehalten. Dadurch soll, wie schon Chrysostomus bemerkte, angedeutet werden, daß der Bischof in allen Stücken an das Evangelium gebunden sey, daß er eben so, wie er das kirchliche Oberhaupt heiße und Alle dem göttlichen Gesetze unterwerfe, für seine Person dem göttlichen Gesetze sich unterwerfen müsse.

Diesen uralten Gebrauch hat man stets beibehalten, späterhin aber noch hinzugefügt, daß der Consecrator dem neuen Bischofe, nach einigen Zwischen-Cerimonien, das zugemachte oder geschlossene (librum clausum) Evangelien-Buch mit den Worten in die Hand giebt: Accipe Evangelium etc.

Außerdem wird dem Bischofe bei seiner Consecration noch alles dasjenige übergeben, was zu seinen Insignien gehört, nämlich:

1.) Der Ring (annulus), welcher die desponsatio cum ecclesia bedeutet, nach Honor. Augustodun. lib. I. c. 206. Durand. ration. div. off. lib. III. c. 14.

2.) Der Hirten-Stab (baculus pastoralis, pedum, ferula, virga, cambata, *δικανίκιον*), welcher, weil er gebogen ist, gewöhnlich Krumm-Stab genannt wird, und den Aufseher, Führer und Beschützer der geistlichen Heerde bezeichnen soll.

3.) Die Bischofs-Mütze (Mitra oder Infula). Sie soll erst im X. Jahrhundert eingeführt seyn. Die Aebte und andere Prälaten, welche sie gleichfalls er-

halten konnten, führten daher den Namen Abbates s. Praelati infulati, und diese durften und dürfen noch jetzt bei der Bischofs-Weihe die Stelle der assistirenden Bischöfe vertreten.

4.) Die Hand-Schuhe (Chirothecae), welche nicht genähet (inconsutiles), sondern gewirkt seyn müssen und bei deren Anlegung die Formel: Circumda, Domine etc. vorgeschrieben ist.

Aus allem ergiebt sich, daß die bischöfliche Würde mit dem mannigfaltigsten Emblemen ausgestattet ist.

II.) Für den Presbyter oder Priester ist vorzugsweise die Uebergabe des Kelchs mit der Patene bestimmt, und er soll dadurch als eigentlicher und gewöhnlicher Administrator der Eucharistie bezeichnet werden. Dieß spricht die Formel, womit die Darreichung durch den Bischof geschieht, deutlich genug aus: Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, missusque celebrare tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine Domini. In Binterim's Denkwürdigkeiten I B. 1 Th. S. 490 wird die wahrscheinliche Vermuthung geäußert, daß dieser Ritus zuerst in Frankreich eingeführt und von da aus weiter verbreitet worden sey.

Die Bekleidung mit der Stola und Casula (oder Planeta), der eigentlichen Amts-Kleidung des Priesters, ist die Investitur im eigentlichen Sinne. „Wie alt dieser Ritus ist, läßt sich nicht entscheiden. Im Ordo Gelasii und in mehrern alten französischen Ritual-Büchern ist er nicht enthalten; in andern z. B. in dem Sacramentar. des Papstes Gregor wird der Anzug der Casul nur bemerkt; von einer Stola wird nichts gemeldet, wahrscheinlich, weil diese bei der Diakonal-Weihe schon war überreicht worden..“ Binterim a. a. O. S. 483.

III.) Daß dem Diakonus bloß die rechte Hand des Bischofs (ohne Mitwirkung der Presbyter) aufgelegt und das Evangelium übergeben wird, zeigt deutlich die nähere Verbindung zwischen Diakonat und Episcopat an,

und daß der Diakon eigentlich der Stellvertreter und das Organ des Bischofs in allen Stücken, welche einer Uebertragung fähig sind, seyn soll. Ob die Formel bei der Handauflegung: Accipe Spiritum S. ad robur, ad resistendum Diabolo et tentationibus ejus in nomine Domini — die ursprüngliche sey, ist zweifelhaft (nach Binterim S. 342). Dagegen herrscht Uebereinstimmung in Ansehung der Formel bei der Darreichung des Evangeliums: Accipe potestatem legendi Evangelium in ecclesia Dei [tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine Domini]. Bloß die letzten eingeklammerten Worte scheinen ein Zusatz aus späterer Zeit zu seyn. Diese Formel bezeichnet die gottesdienstliche Hauptfunction des Diakon's, legendi evangelium. Da, wo auch die Hände der Diakonen gesalbt wurden (was aber kein allgemeiner Gebrauch war, s. oben), sollte dadurch ihre Theilnahme an der Administration der Sacramente, besonders der Taufe und Eucharistie, ausgedrückt werden.

Die Investitur (mit der Stola und Dalmatica) wird für sehr alt gehalten, da derselbe schon Concil. Bracar. c. 9. Concil. Tolet. IV. c. 40. erwähnt wird. Die Griechen leiten die bei ihnen gebräuchliche Uebergabe des ῥιπίδιον (flabellum, ventilabium, Mücken-Wedel u. a.) schon aus den Constitut. Apost. lib. VIII. c. 12. (vgl. lib. II. c. 57) ab.

IV.) Bei der Ordination der Sub-Diakonen (deren kirchlich-kanonische Stellung von jeher streitig war) herrschte zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche manche Verschiedenheit. Die auffallendste hierbei ist, daß während die erste, nach den Constit. Apost. VIII. c. 21. und Goari Euchalog. p. 206. die mit dem Kreuz-Zeichen verbundene χειροθεσία vorschreibt, das Concil. Carthag. IV. c. 5. festsetzt: Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de Episcopi manu accipiat vacuam, de manu Archidiaconi urceolum cum aqua manili et

mappatergium. Die manus impositio muß wohl hier so viel seyn als consecratio stricte sic dicta, die eigentliche Priester-Weihe, welche bloß die drei obern Grade erhielten. Dagegen fodern römische und andere Ritual-Bücher einen besondern Eid auf die vier Evangelien, worauf ihm ein leerer Kelch überreicht wird. Die Hauptsache ist die Darreichung der leeren Meß-Gefäße, wodurch dessen Assistenz bei der Eucharistie, jedoch ohne ministerium sacerdotale, dargestellt werden soll. Die Darreichung des Epistel-Buchs (weil die Subdiakonen die Epistel vorlasen) scheint spätern Ursprungs und nicht allgemein gewesen zu seyn.

V.) Beim Lectorate findet man das umgekehrte Verhältniß, daß während die occidentalischen Ritual-Bücher die manus impositio haben, das Euchologium bloß die Auflegung des bischöflichen Mantels auf's Haupt des neuen Lectors vorschreibt, ohne daß man im Stande ist, einen nähern Grund dieser Abweichung anzugeben.

Da der Lector stets als der doctor audientium, wie ihn schon Cyprianus nennet, angesehen ward, und die Lectiones biblicae et ecclesiasticae sein vornehmstes Geschäft waren, so war die Darreichung des Lectionarii und des Breviarii pro divinis officiis das passendste und allgemein verständliche Symbol. Der Bischof sprach dabei (nach der Verordnung Concil. Carthag. IV. c. 6.) die Worte: Accipe, et esto Lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverint. In der römischen Kirche, wo gewöhnlich mehrere Lectoren zugleich ordinirt wurden, spricht der Bischof: Elegerunt vos fratres vestri, ut sitis Lectores in domo Dei vestri, et ideo agnoscite officium vestrum, ut impleatis illud: potens enim est Deus, ut augeat vobis gratiam. Von einer Uebergabe der Alba, eines weißen Gewandes, worin der Lector die Vorlesungen halten mußte (Concil. Laodic. c. 23.), findet man keine bestimmten Zeugnisse.

VI.) Daß die Exorcisten, deren Hauptbeschäftigung die Aufsicht und Besorgung der Energumenen, so wie Assistenz bei der Taufe und Confirmation waren, schon frühzeitig existirten und geweihet wurden, erhellet am besten aus Concil. Laodic. (Mitte des IV. Jahrhund.) c. 26: Ὅτι οὐ δεῖν ἀποκρίζειν τοὺς μὴ προαχθέντας ὑπὸ ἐπισκόπων, μήτε ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, μήτε ἐν ταῖς οἰκίαις. Auch das Concil. Carthag. IV. c. 7 setzt fest: Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu Episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi Episcopo: Accipe, et commenda memoriae, et habeto potestatem imponendi manus super Energumenum, sive baptizatum, sive Catechumenum. Die impositio manus wird hier um so mehr vorausgesetzt, da der Exorcist selbst zur Handauflegung verpflichtet wurde. Nach der neuern Praxis wird ein Pontificale oder Missale übergeben.

VII.) In Ansehung der Akoluthen (ἀκόλουθοι, woraus die lateinischen Schriftsteller der spätern Zeit gewöhnlich Acolythi und Acolythatus gebildet haben) herrscht Streit: ob sie in der griechischen Kirche in den ersten vier Jahrhunderten, als besonderer Stand (τάξις, ordo) existirten, oder ob sie in der ältern Zeit bloß der lateinischen Kirche angehörten? Das Letztere vertheidigt vorzüglich Bingham. Antiq. T. II. p. 16 — 18, wo er zu zeigen sucht, daß im Orient die ὑποδιάκονοι die Geschäfte der Akoluthen verrichtet und daher auch den Namen geführt hätten, ohne deshalb einen besondern Stand auszumachen. Was am meisten dafür zu sprechen scheint, dürfte der Umstand seyn, daß in der Gesammt-Kirche den Akoluthen die vornehmste Stelle eingeräumt wird, wie auch von Binterim I B. 1 Th. S. 311 bemerkt ist.

Die Ordination beschreibt Concil. Carthag. IV. c. 6: Acolythus cum ordinatur, ab Episcopo quidam doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab

Archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat, se ad accedenda luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad suggerendum vinum in Eucharistiam sanguinis Christi. Ueber die Formular-Verschiedenheit der Ritual-Bücher vgl. Martene P. II. lib. 1. c. 8. a. 8. Mabillon Mus. Ital. T. II. p. 85. Binterim S. 318 — 14 VIII. Bei der Ordination des Ostiarius (θυρωρὸς, πυλωρὸς, janitor) wird das Eigenthümliche vom Concil. Carthag. IV. c. 9. so angegeben: Ostiarius cum ordinatur, postquam ab Archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem Archidiaconi, tradat ei Episcopus claves ecclesiae, de altario dicens: Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae hisce clavibus recluduntur. Diese Uebergabe der Kirchen-Schlüssel war, in manchen Ländern und Zeiten, mit verschiedenen Ceremonien, und zuweilen auch mit der manus impositio verbunden (Martene I. VIII. 8. p. 306). Die griechische Kirche hat keine besondere Feierlichkeit, und auch in der spätern lateinischen Kirche haben die Ostiarien viel von ihrem ehemaligen Ansehen verloren, obgleich sie mit den heutigen Küstern (custodes, aeditui) nicht verwechselt wurden. Vgl. Binterim S. 310.

IX.) Unter die ältesten, von der spätern Kirche abgeschafften Kirchen-Aemter gehörten die Diakonissen, welche auch Ministrae, χῆραι, viduae u. s. w. genannt wurden und deren Dienste hauptsächlich bei der Taufe der Weiber, zur Aufsicht über dieselben und zu andern entsprechenden Verrichtungen gebraucht wurden. Ueber die Ordination derselben herrschte von jeher Streit, und diejenigen, welche dieselbe läugneten, konnten sich allerdings auf mehrere Synodal-Beschlüsse, worin eine Ordination verboten wird, berufen. Es gehören dahin Concil. Araus. c. 26. Aurel. a. 533. c. 5. Epaon. a. 517. c. 21., so wie viele Verordnungen aus spätern Zeiten,

das Zeugniß des Epiphanius (Haeres. LXXIX) u. a. Es darf aber nicht unbemerkt bleiben, daß hier unter consecratio und benedictio (welche allerdings zuweilen synonym, gewöhnlich aber verschieden sind) die eigentliche geistliche, zur Sacraments-Administration berechtigende Weihe, nicht aber eine öffentliche und feierliche Einsegnung beim Antritte ihres Amtes verstanden werde. Die letztere ist in der alten Kirche außer Zweifel, wie von Morinus (de Diaconiss. in Act. SS. Bolland. T. I. p. 23); Thomassinus (de discipul. vet. et nov. P. I. lib. III. c. 50. 51.) und Binterim (Denkwürdigkeiten I B. 1 Th. S. 446 ff.) durch eine Menge von Zeugnissen erwiesen ist. Aus Letzterem theilen wir folgende Beschreibung der Feierlichkeit mit: „Die Ordination der Diakonissen war nach der Art der Diakonen-Weihe eingerichtet; und gleichwie dem Diakon ein Orarium oder die Stola umgehangen wurde, so überreichte der Bischof auch der Diakonisse die Diakonal-Stola mit einem Kelche. Diese Stola blieb der Diakonisse nicht zum dienstlichen Gebrauch, sondern der Bischof nahm sie wieder zu sich. Im Mittel-Alter hatte man eine besondere Messe, welche bei der Ordination gelesen wurde. Ordo Roman. Hittorp. Bibl. Patr. ed. Colon. T. VIII. p. 472. Nach der Epistel und nach verrichteter Consecration wird folgende Rubrik vorgeschrieben: Tunc ponat Episcopus orarium in collo ejus, dicens: Stola jucunditatis induat te Dominus. Ipsa autem imponat velamen capiti suo palam omnibus de altari acceptum, cum Antiphona: Ipsa desponsata, cui Angeli. Die Diakonisse erhielt dann noch einen Ring und einen Halsschmuck von dem Bischofe, wobei wieder besondere Formeln und Gebete vorgeschrieben sind.

Zu bemerken ist noch, daß das schon oft erwähnte Concil. Carthag. IV., welches die Ordines inferiores der lateinischen Kirche vollständig aufführt und dazu auch noch die Psalmistas sive Cantores rechnet (obgleich mit

der Bemerkung: daß jeder Presbyter, absque scientia Episcopi, befugt sey, denselben in sein Amt einzuweihen mit der Formel: Vide, ut quod ore cantas, corde credas, operibus comprobes), von dem Amte der Diakonissen nichts zu wissen scheint. Indeß kann man doch annehmen, daß sie unter der Benennung Sanctimoniales verstanden worden. Der davon handelnde Kanon lautet: Sanctimonialis virgo, cum ad consecrationem sui Episcopi offertur, in talibus vestibus applicetur, qualibus semper usura est, professioni et sanctimoniae aptis. Doch scheint sich hierdurch ein späteres Zeitalter zu verrathen. In diesem behielt man zwar auch wohl den Namen Diaconissa (oder auch wohl Archidiaconissa) bei, verstand aber darunter die Vorsteherinnen der weiblichen Congregationen, welche den Namen Aebtissinnen zu führen pflegten. Vgl. Binterim S. 454—55.

Aus dem bisher Angeführten erhellet, daß bei allen Ordinations-Graden eine symbolische Uebergabe Statt fand. Indem die Protestanten die ganze Ordinations-Handlung vereinfachten, glaubten sie zugleich mit andern Ceremonien, auch diese Symbolik abschaffen zu müssen. Doch ist dieß nicht allgemein geschehen; vielmehr findet man noch hin und wieder Beispiele davon, welche zum Beweise dienen können, daß nicht die Sache selbst, sondern nur Mißbrauch und Ueberladung getadelt wurde. Namentlich ist dieß der Fall bei den Ordinationen in Schweden. Bei der Ordination eines Bischofs, welche immer durch den Erzbischof und dessen Assistenten in der Dom-Kirche an einem Sonn- oder Festtage verrichtet wird, legt der Bischof bei Ablegung seines feierlichen Amts-Eides vor dem Altare die Hand auf die Bibel. Nach dem darauf folgenden Gebete bekleiden ihn der Bischof und die Assistenten mit dem Chor-Rocke (oder bischöflichen Gewande) und recitiren, indem sie die Hände auf das Haupt des Bischofs legen, das Gebet des Herrn. Hierauf wird ihm die Bischofs-Mütze aufgesetzt und

die Handlung mit Gebet, Segen und Gesang beschlossen. Bei der Einweihung zum Predigtamte, welche der Bischof mit seinen Assistenten vornimmt und welche in der Regel bei mehrern Individuen zugleich Statt findet, erscheinen die Ordinanden in Meß-Hemden, welche, nachdem die Vocation und Vereidung vorüber ist, mit dem Meß-Gewande (oder Priester-Ornate) vertauscht wird. Jeder Einzelne wird, unter Handauflegung, besonders bekleidet und die Handlung ebenfalls durch Gebet, Segen und Gesang beendiget. Vgl. Schwedisches Kirchen-Handbuch, übers. von Dunkel. Lübeck, 1825. S. 137 ff. Dieß ist offenbar eine Investitur im ursprünglichen Sinne des Worts.

Ohne bei andern ähnlichen Einrichtungen und Vorschlägen zu verweilen, machen wir bloß auf die Ordination eines Priesters in Feßler's liturg. Handbuch, Riga 1823. 8. S. 263 ff., aufmerksam. Der Ordinandus legt, nach abgelegtem Glaubens-Bekenntnisse, bei dem Amts-Eide die rechte Hand auf das Evangelium Johannis, und empfängt sodann, knieend und unter Handauflegung, aus den Händen des Liturgen und der Assistenten die Bekleidung mit dem priesterlichen Amts-Rocke, das Biret, die Vocations-Urkunde und die Bibel, mit angemessenen Reden und Feierlichkeiten.

Niemand wird in Abrede stellen können, daß eine solche Symbolik im Geist und Sinn der alten Kirche sey, und gegen einen solchen Bibel-Gebrauch würde selbst der eifrigste Puritaner schwerlich etwas mit Grund einwenden können.

4.

Das Kreutzes-Zeichen und der Friedens-Kuß.

Obgleich beide Ceremonien den meisten gottesdienstlichen Handlungen gemeinschaftlich angehören, so finden wir sie doch in den meisten alten Werken als etwas Ausgezeichnetes bei der Ordination angegeben, und daher ist hier ihrer noch besonders zu erwähnen.

Schon Chrysostomus (Homil. 55 in Matth.) führt an, daß bei der Taufe, beim Abendmahle und bei der Ordination des h. Kreutzes- und Sieges-Zeichen gebräuchlich sey: *Κἂν ἀγεννηθῆναι δέῃ σταυρὸς παραγίνεται, κἂν τραφῆναι τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφὴν, κἂν χειροτονηθῆναι, κἂν ὅτι οὖν ἕτερον ποιῆσαι, πανταχοῦ τοῦτο τῆς νίκης ἡμῖν παρίσταται σύμβολον.* Auch in Dionys. Areopag. de hier. eccl. c. 5. wird das Handauflegen nicht nur *σφραγὶς* (consignatio), sondern auch *σταυροειδὴς σφραγὶς* (consignatio cruciformis i. e. in forma crucis) genannt. Ueber die Momente und Zahl der Kreutz-Bezeichnung herrschte von jeher Verschiedenheit zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche. Bei den Protestanten findet man keine Spur davon. Doch pfleget in den meisten lutherischen Kirchen bei Ertheilung des Segens das Zeichen des Kreutzes gemacht zu werden. Doch enthalten die Agenden hierüber keine bestimmte Vorschrift.

Daß der Neugeweihte von dem Consecrator sowohl als von den Assistenten nach beendigter Handlung umarmt wurde, und den Bruder-Kuß erhielt, wird schon Constitut. Apost. lib. VIII. c. 5. und Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 5. p. 364 gemeldet. Es ist auch diese apostolische Sitte (obgleich mit verschiedenen Variationen, (vgl. Binterim S. 492 — 93) stets beobachtet worden, und man muß sich in der That darüber wundern, daß die-

selbe nicht auch in der evangelischen Kirche [illegible] worden. Aber ich habe nirgend eine Spur davon gefunden. Bloß in Feßler's liturg. Handb. 1823. S. [illegible] wird von dem Liturg gefodert, daß er dem Ordinandus nach Uebergabe der Bibel, die Hand reiche und ihn Glück wünschend umarme.

5.

Die Ordinations-Handlung selbst und die dabei gebräuchlichen Formulare.

Die Ritual-Bücher der alten und neuen Kirche enthalten ausführliche Beschreibungen der Art und Weise, wie die verschiedenen Ordinations-Handlungen vorgenommen und die dabei vorgeschriebenen Formulare. Wir ersehen daraus nicht nur die große Wichtigkeit, welche man der Ordination, auch dann, wenn man ihr den Namen eines Sacramentes nicht zugestehen wollte, beilegte, sondern auch das Bestreben der Kirche, diese h. Handlung nicht dem Gutdünken und Geschmack einzelner Lehrer und Vorsteher zu überlassen, sondern, durch bestimmte liturgische Vorschriften, Harmonie und Gleichförmigkeit in dieselbe zu bringen.

Außer den lateinischen Missalen und griechischen Euchologien findet man die Ritualien und Formularien dieser Handlungen in mehrern Schriften und Sammlungen in ziemlicher Vollständigkeit, wovon wir besonders folgende anführen:

Jo. Morini: Commentarius hist. dogmat. de sacris ecclesiae ordinationibus. Paris. 1655 f.

Edm. Martene: de sacris eccl. ritibus lib. I. P. II. Edit. Rotomag. 1700. 4. p. 337 — 595. Es sind XXIII Ordines; davon enthalten Ordo I — XVIII die abendländischen, und Ordo XIX — XXIII die griechischen und orientalischen Rituale.

Euseb. Renaudot: Liturgiarum Orientalium Collectio T. I. Paris. 1716. 4. p. 467 seqq. Enthält die bei Morinus und Renaudot fehlenden Alexandrinischen Ordinations = Ritus.

Die im Allgemeinen wenig von einander abweichenden Ordinations - Gebräuche und Formulare der evangelischen Kirche findet man in den zahlreichen Kirchen-Ordnungen und Agenden alter und neuer Zeit.

In Calvoer's Rituale P. II. p. 459 seqq. ist weit weniger enthalten, als man nach Zweck und Anlage des Werks erwarten sollte.

Die meisten Verschiedenheiten bieten die Englische und Schwedische Kirche dar. Beide haben, wie die Dänische Kirche und die Brüder = Unität, eine besondere Bischofs - Weihe, deren Feierlichkeit in den liturgischen Handbüchern dieser Partheien beschrieben werden. Die Englische Kirche hat drei Grade: das Diakonat, Presbyteriat und Episcopat und für jedes eine besondere Ordination. In dem Book of Common. Prayer kommt hierüber nichts vor; dagegen enthalten die Constitutiones ecclesiae Anglicanae vollständige Anweisung über das zu beobachtende Rituale.

Da eine ausführlichere Behandlung dieser Sache weit über die Gränzen dieses Werks hinausführen würde, so begnügen wir uns mit einer treuen Uebersetzung des ältesten kirchlichen Ordinations - Rituals, welches, obgleich in einer Ideal - Liturgie enthalten, dennoch das Vorbild aller Ordinations = Feierlichkeiten der orientalischen und occidentalischen Kirche geworden ist. Bloß in Ansehung der Bischofs = Weihe sind mehrere bedeutende Abweichungen und Veränderungen hinzugekommen, welche durch die seit dem IV. Jahrhundert so sehr veränderten, aus der Kirchen - Geschichte und dem kanonischen Rechte bekannten Amts = Verhältnisse der Bischöfe herbeigeführt wurden.

Die älteste Beschreibung der Ordinations - Feierlichkeiten befindet sich in den Constitut. Apostol. lib. VIII.

tholischen Kirche. Die evangelische Kirche hat (mit Ausnahme der Bischofs-Weihe) von allen diesen Stücken nichts beibehalten, obgleich nicht zu läugnen ist, daß einige dieser Symbole z. B. die Uebergabe der h. Schrift, welche sonst bei den theologischen Doctor-Promotionen gebräuchlich war, mit gutem Erfolg angewendet werden könnten.

I.) Dem zu consecrirenden Bischofe wird von zwei assistirenden Bischöfen (oder nach den apostolischen Constitutionen lib. VIII. c. 4. von zwei Diakonen) das aufgeschlagene Evangelien-Buch (τὰ εὐαγγέλια ἀνεπτυγμένα) über das Haupt gehalten. Dadurch soll, wie schon Chrysostomus bemerkte, angedeutet werden, daß der Bischof in allen Stücken an das Evangelium gebunden sey, daß er eben so, wie er das kirchliche Oberhaupt heiße und Alle dem göttlichen Gesetze unterwerfe, für seine Person dem göttlichen Gesetze sich unterwerfen müsse.

Diesen uralten Gebrauch hat man stets beibehalten, späterhin aber noch hinzugefügt, daß der Consecrator dem neuen Bischofe, nach einigen Zwischen-Cerimonien, das zugemachte oder geschlossene (librum clausum) Evangelien-Buch mit den Worten in die Hand giebt: Accipe Evangelium etc.

Außerdem wird dem Bischofe bei seiner Consecration noch alles dasjenige übergeben, was zu seinen Insignien gehört, nämlich:

1.) Der Ring (annulus), welcher die desponsatio cum ecclesia bedeutet, nach Honor. Augustodun. lib. I. c. 206. Durand. ration. div. off. lib. III. c. 14.

2.) Der Hirten-Stab (baculus pastoralis, pedum, ferula, virga, cambata, δικανίκιον), welcher, weil er gebogen ist, gewöhnlich Krumm-Stab genannt wird, und den Aufseher, Führer und Beschützer der geistlichen Heerde bezeichnen soll.

3.) Die Bischofs-Mütze (Mitra oder Infula). Sie soll erst im X. Jahrhundert eingeführt seyn. Die Aebte und andere Prälaten, welche sie gleichfalls er-

halten konnten, führten daher den Namen Abbates s. Praelati infulati, und diese durften und dürfen noch jetzt bei der Bischofs-Weihe die Stelle der assistirenden Bischöfe vertreten.

4.) Die Hand-Schuhe (Chirothecae), welche nicht genähet (inconsutiles), sondern gewirkt seyn müssen und bei deren Anlegung die Formel: Circumda, Domine etc. vorgeschrieben ist.

Aus allem ergiebt sich, daß die bischöfliche Würde mit dem mannigfaltigsten Emblemen ausgestattet ist.

II.) Für den Presbyter oder Priester ist vorzugsweise die Uebergabe des Kelchs mit der Patene bestimmt, und er soll dadurch als eigentlicher und gewöhnlicher Administrator der Eucharistie bezeichnet werden. Dieß spricht die Formel, womit die Darreichung durch den Bischof geschieht, deutlich genug aus: Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, missusque celebrare tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine Domini. In Binterim's Denkwürdigkeiten I B. 1 Th. S. 490 wird die wahrscheinliche Vermuthung geäußert, daß dieser Ritus zuerst in Frankreich eingeführt und von da aus weiter verbreitet worden sey.

Die Bekleidung mit der Stola und Casula (oder Planeta), der eigentlichen Amts-Kleidung des Priesters, ist die Investitur im eigentlichen Sinne. „Wie alt dieser Ritus ist, läßt sich nicht entscheiden. Im Ordo Gelasii und in mehrern alten französischen Ritual-Büchern ist er nicht enthalten; in andern z. B. in dem Sacramentar. des Papstes Gregor wird der Anzug der Casul nur bemerkt; von einer Stola wird nichts gemeldet, wahrscheinlich, weil diese bei der Diakonal-Weihe schon war überreicht worden.." Binterim a. a. O. S. 483.

III.) Daß dem Diakonus bloß die rechte Hand des Bischofs (ohne Mitwirkung der Presbyter) aufgelegt und das Evangelium übergeben wird, zeigt deutlich die nähere Verbindung zwischen Diakonat und Episcopat an,

und daß der Diakon eigentlich der Stellvertreter und das Organ des Bischofs in allen Stücken, welche einer Uebertragung fähig sind, seyn soll. Ob die Formel bei der Handauflegung: Accipe Spiritum S. ad robur, ad resistendum Diabolo et tentationibus ejus in nomine Domini — die ursprüngliche sey, ist zweifelhaft (nach Binterim S. 342). Dagegen herrscht Uebereinstimmung in Ansehung der Formel bei der Darreichung des Evangeliums: Accipe potestatem legendi Evangelium in ecclesia Dei [tam pro vivis, quam pro defunctis in nomine Domini]. Bloß die letzten eingeklammerten Worte scheinen ein Zusatz aus späterer Zeit zu seyn. Diese Formel bezeichnet die gottesdienstliche Hauptfunction des Diakon's, legendi evangelium. Da, wo auch die Hände der Diakonen gesalbt wurden (was aber kein allgemeiner Gebrauch war, s. oben), sollte dadurch ihre Theilnahme an der Administration der Sacramente, besonders der Taufe und Eucharistie, ausgedrückt werden.

Die Investitur (mit der Stola und Dalmatica) wird für sehr alt gehalten, da derselbe schon Concil. Bracar. c. 9. Concil. Tolet. IV. c. 40. erwähnt wird. Die Griechen leiten die bei ihnen gebräuchliche Uebergabe des *ῥιπίδιον* (flabellum, ventilabium, Mücken-Wedel u. a.) schon aus den Constitut. Apost. lib. VIII. c. 12. (vgl. lib. II. c. 57) ab.

IV.) Bei der Ordination der Sub-Diakonen (deren kirchlich-kanonische Stellung von jeher streitig war) herrschte zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche manche Verschiedenheit. Die auffallendste hierbei ist, daß während die erste, nach den Constit. Apost. VIII. c. 21. und Goari Euchológ. p. 206. die mit dem Kreuz-Zeichen verbundene *χειροθεσία* vorschreibt, das Concil. Carthag. IV. c. 5. festsetzt: Subdiaconus cum ordinatur, quia manus impositionem non accipit, patenam de Episcopi manu accipiat vacuam, de manu Archidiaconi urceolum cum aqua manili et

manutergium. Die manus impositio muß wohl hier so viel seyn als consecratio stricte sic dicta, die eigentliche Priester-Weihe, welche bloß die drei obern Grade erhielten. Dagegen fodern römische und andere Ritual-Bücher einen besondern Eid auf die vier Evangelien, worauf ihm ein leerer Kelch überreicht wird. Die Hauptsache ist die Darreichung der leeren Meß-Gefäße, wodurch dessen Assistenz bei der Eucharistie, jedoch ohne ministerium sacerdotale, dargestellt werden soll. Die Darreichung des Epistel-Buchs (weil die Subdiakonen die Epistel vorlasen) scheint spätern Ursprungs und nicht allgemein gewesen zu seyn.

V.) Beim Lectorate findet man das umgekehrte Verhältniß, daß während die occidentalischen Ritual-Bücher die manus impositio haben, das Euchologium bloß die Auflegung des bischöflichen Mantels auf's Haupt des neuen Lectors vorschreibt, ohne daß man im Stande ist, einen nähern Grund dieser Abweichung anzugeben.

Da der Lector stets als der doctor audientium, wie ihn schon Cyprianus nennet, angesehen ward, und die Lectiones biblicae et ecclesiasticae sein vornehmstes Geschäft waren, so war die Darreichung des Lectionarii und des Breviarii pro divinis officiis das passendste und allgemein verständliche Symbol. Der Bischof sprach dabei (nach der Verordnung Concil. Carthag. IV. c. 6.) die Worte: Accipe, et esto Lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverint. In der römischen Kirche, wo gewöhnlich mehrere Lectoren zugleich ordinirt wurden, spricht der Bischof: Elegerunt vos fratres vestri, ut sitis Lectores in domo Dei vestri, et ideo agnoscite officium vestrum, ut impleatis illud: potens enim est Deus, ut augeat vobis gratiam. Von einer Uebergabe der Alba, eines weißen Gewandes, worin der Lector die Vorlesungen halten mußte (Concil. Laodic. c. 23.), findet man keine bestimmten Zeugnisse.

VI.) Daß die Exorcisten, deren Hauptbeschäftigung die Aufsicht und Besorgung der Energumenen, so wie Assistenz bei der Taufe und Confirmation waren, schon frühzeitig existirten und geweihet wurden, erhellet am besten aus Concil. Laodic. (Mitte des IV. Jahrhund.) c. 26: Ὅτι οὐ δεῖν ἀποκρίζειν τοὺς μὴ προαχθέντας ὑπὸ ἐπισκόπων, μήτε ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, μήτε ἐν ταῖς οἰκίαις. Auch das Concil. Carthag. IV. c. 7 setzt fest: Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu Episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi Episcopo: Accipe, et commenda memoriae, et habeto potestatem imponendi manus super Energumenum, sive baptizatum, sive Catechumenum. Die impositio manus wird hier um so mehr vorausgesetzt, da der Exorcist selbst zur Handauflegung verpflichtet wurde. Nach der neuern Praxis wird ein Pontificale oder Missale übergeben.

VII.) In Ansehung der Akoluthen (ἀκόλουθοι, woraus die lateinischen Schriftsteller der spätern Zeit gewöhnlich Acolythi und Acolythatus gebildet haben) herrscht Streit: ob sie in der griechischen Kirche in den ersten vier Jahrhunderten, als besonderer Stand (τάξις, ordo) existirten, oder ob sie in der ältern Zeit bloß der lateinischen Kirche angehörten? Das Letztere vertheidigt vorzüglich Bingham. Antiq. T. II. p. 16 — 18, wo er zu zeigen sucht, daß im Orient die ὑποδιάκονοι die Geschäfte der Akoluthen verrichtet und daher auch den Namen geführt hätten, ohne deshalb einen besondern Stand auszumachen. Was am meisten dafür zu sprechen scheint, dürfte der Umstand seyn, daß in der Gesammt-Kirche den Akoluthen die vornehmste Stelle eingeräumt wird, wie auch von Binterim I B. 1 Th. S. 311 bemerkt ist.

Die Ordination beschreibt Concil. Carthag. IV. c. 6: Acolythus cum ordinatur, ab Episcopo quidam doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab

Archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat, se ad accedenda luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad suggerendum vinum in Eucharistiam sanguinis Christi. Ueber die Formular-Verschiedenheit der Ritual-Bücher vgl. Martene P. II. lib. 1. c. 8. a. 8. Mabillon Mus. Ital. T. II. p. 85. Binterim S. 318 — 14 VIII. Bei der Ordination des Ostiarius (θυρωρὸς, πυλωρὸς, janitor) wird das Eigenthümliche vom Concil. Carthag. IV. c. 9. so angegeben: Ostiarius cum ordinatur, postquam ab Archidiacono instructus fuerit, qualiter in domo Dei debeat conversari, ad suggestionem Archidiaconi, tradat ei Episcopus claves ecclesiae, de altario dicens: Sic age, quasi redditurus Deo rationem pro his rebus, quae hisce clavibus recluduntur. Diese Uebergabe der Kirchen-Schlüssel war, in manchen Ländern und Zeiten, mit verschiedenen Ceremonien, und zuweilen auch mit der manus impositio verbunden (Martene I. VIII. 8. p. 306). Die griechische Kirche hat keine besondere Feierlichkeit, und auch in der spätern lateinischen Kirche haben die Ostiarien viel von ihrem ehemaligen Ansehen verloren, obgleich sie mit den heutigen Küstern (custodes, aeditui) nicht verwechselt wurden. Vgl. Binterim S. 310.

IX.) Unter die ältesten, von der spätern Kirche abgeschafften Kirchen-Aemter gehörten die Diakonissen, welche auch Ministrae, χῆραι, viduae u. s. w. genannt wurden und deren Dienste hauptsächlich bei der Taufe der Weiber, zur Aufsicht über dieselben und zu andern entsprechenden Verrichtungen gebraucht wurden. Ueber die Ordination derselben herrschte von jeher Streit, und diejenigen, welche dieselbe läugneten, konnten sich allerdings auf mehrere Synodal-Beschlüsse, worin eine Ordination verboten wird, berufen. Es gehören dahin Concil. Araus. c. 26. Aurel. a. 533. c. 5. Epaon. a. 517. c. 21., so wie viele Verordnungen aus spätern Zeiten,

das Zeugniß des Epiphanius (Haeres. LXXIX) u. a. Es darf aber nicht unbemerkt bleiben, daß hier unter consecratio und benedictio (welche allerdings zuweilen synonym, gewöhnlich aber verschieden sind) die eigentliche geistliche, zur Sacraments-Administration berechtigende Weihe, nicht aber eine öffentliche und feierliche Einsegnung beim Antritte ihres Amtes verstanden werde. Die letztere ist in der alten Kirche außer Zweifel, wie von Morinus (de Diaconiss. in Act. SS. Bolland. T. I. p. 23); Thomassinus (de discipul. vet. et nov. P. I. lib. III. c. 50. 51.) und Binterim (Denkwürdigkeiten I B. 1 Th. S. 446 ff.) durch eine Menge von Zeugnissen erwiesen ist. Aus Letzterem theilen wir folgende Beschreibung der Feierlichkeit mit: „Die Ordination der Diakonissen war nach der Art der Diakonen-Weihe eingerichtet; und gleichwie dem Diakon ein Orarium oder die Stola umgehangen wurde, so überreichte der Bischof auch der Diakonisse die Diakonal-Stola mit einem Kelche. Diese Stola blieb der Diakonisse nicht zum dienstlichen Gebrauch, sondern der Bischof nahm sie wieder zu sich. Im Mittel-Alter hatte man eine besondere Messe, welche bei der Ordination gelesen wurde. Ordo Roman. Hittorp. Bibl. Patr. ed. Colon. T. VIII. p. 472. Nach der Epistel und nach verrichteter Consecration wird folgende Rubrik vorgeschrieben: Tunc ponat Episcopus orarium in collo ejus, dicens: Stola jucunditatis induat te Dominus. Ipsa autem imponat velamen capiti suo palam omnibus de altari acceptum, cum Antiphona: Ipsa desponsata, cui Angeli. Die Diakonisse erhielt dann noch einen Ring und einen Halsschmuck von dem Bischofe, wobei wieder besondere Formeln und Gebete vorgeschrieben sind.

Zu bemerken ist noch, daß das schon oft erwähnte Concil. Carthag. IV., welches die Ordines inferiores der lateinischen Kirche vollständig aufführt und dazu auch noch die Psalmistas sive Cantores rechnet (obgleich mit

der Bemerkung: daß jeder Presbyter, absque scientia Episcopi, befugt sey, denselben in sein Amt einzuweihen mit der Formel: Vide, ut quod ore cantas, corde credas, operibus comprobes), von dem Amte der Diakonissen nichts zu wissen scheint. Indeß kann man doch annehmen, daß sie unter der Benennung Sanctimoniales verstanden worden. Der davon handelnde Kanon lautet: Sanctimonialis virgo, cum ad consecrationem sui Episcopi offertur, in talibus vestibus applicetur, qualibus semper usura est, professioni et sanctimoniae aptis. Doch scheint sich hierdurch ein späteres Zeitalter zu verrathen. In diesem behielt man zwar auch wohl den Namen Diaconissa (oder auch wohl Archidiaconissa) bei, verstand aber darunter die Vorsteherinnen der weiblichen Congregationen, welche den Namen Aebtissinnen zu führen pflegten. Vgl. Binterim S. 454—55.

Aus dem bisher Angeführten erhellet, daß bei allen Ordinations-Graden eine symbolische Uebergabe Statt fand. Indem die Protestanten die ganze Ordinations-Handlung vereinfachten, glaubten sie zugleich mit andern Ceremonien, auch diese Symbolik abschaffen zu müssen. Doch ist dieß nicht allgemein geschehen; vielmehr findet man noch hin und wieder Beispiele davon, welche zum Beweise dienen können, daß nicht die Sache selbst, sondern nur Mißbrauch und Ueberladung getadelt wurde. Namentlich ist dieß der Fall bei den Ordinationen in Schweden. Bei der Ordination eines Bischofs, welche immer durch den Erzbischof und dessen Assistenten in der Dom-Kirche an einem Sonn- oder Festtage verrichtet wird, legt der Bischof bei Ablegung seines feierlichen Amts-Eides vor dem Altare die Hand auf die Bibel. Nach dem darauf folgenden Gebete bekleiden ihn der Bischof und die Assistenten mit dem Chor-Rocke (oder bischöflichen Gewande) und recitiren, indem sie die Hände auf das Haupt des Bischofs legen, das Gebet des Herrn. Hierauf wird ihm die Bischofs-Mütze aufgesetzt und

die Handlung mit Gebet, Segen und Gesang beschlossen. Bei der Einweihung zum Predigtamte, welche der Bischof mit seinen Assistenten vornimmt und welche in der Regel bei mehrern Individuen zugleich Statt findet, erscheinen die Ordinanden in Meß-Hemden, welche, nachdem die Vocation und Vereidung vorüber ist, mit dem Meß-Gewande (oder Priester-Ornate) vertauscht wird. Jeder Einzelne wird, unter Handauflegung, besonders bekleidet und die Handlung ebenfalls durch Gebet, Segen und Gesang beendiget. Vgl. Schwedisches Kirchen-Handbuch, übers. von Dunkel. Lübeck, 1825. S. 137 ff. Dieß ist offenbar eine Investitur im ursprünglichen Sinne des Worts.

Ohne bei andern ähnlichen Einrichtungen und Vorschlägen zu verweilen, machen wir bloß auf die Ordination eines Priesters in Feßler's liturg. Handbuch, Riga 1823. 8. S. 263 ff., aufmerksam. Der Ordinandus legt, nach abgelegtem Glaubens-Bekenntnisse, bei dem Amts-Eide die rechte Hand auf das Evangelium Johannis, und empfängt sodann, knieend und unter Handauflegung, aus den Händen des Liturgen und der Assistenten die Bekleidung mit dem priesterlichen Amts-Rocke, das Biret, die Vocations-Urkunde und die Bibel, mit angemessenen Reden und Feierlichkeiten.

Niemand wird in Abrede stellen können, daß eine solche Symbolik im Geist und Sinn der alten Kirche sey, und gegen einen solchen Bibel-Gebrauch würde selbst der eifrigste Puritaner schwerlich etwas mit Grund einwenden können.

4.

Das Kreutzes-Zeichen und der Friedens-Kuß.

Obgleich beide Ceremonien den meisten gottesdienstlichen Handlungen gemeinschaftlich angehören, so finden wir sie doch in den meisten alten Werken als etwas Ausgezeichnetes bei der Ordination angegeben, und daher ist hier ihrer noch besonders zu erwähnen.

Schon Chrysostomus (Homil. 55 in Matth.) führt an, daß bei der Taufe, beim Abendmahle und bei der Ordination des h. Kreutzes- und Sieges-Zeichen gebräuchlich sey: *Κἂν ἀγεννηθῆναι δέῃ σταυρὸς παραγίνεται, κἂν τραφῆναι τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφὴν, κἂν χειροτονηθῆναι, κἂν ὁτιοῦν ἕτερον ποιῆσαι, πανταχοῦ τοῦτο τῆς νίκης ἡμῖν παρίσταται σύμβολον.* Auch in Dionys. Areopag. de hier. eccl. c. 5. wird das Handauflegen nicht nur *σφραγὶς* (consignatio), sondern auch *σταυροειδὴς σφραγὶς* (consignatio cruciformis i. e. in forma crucis) genannt. Ueber die Momente und Zahl der Kreutz-Bezeichnung herrschte von jeher Verschiedenheit zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche. Bei den Protestanten findet man keine Spur davon. Doch pfleget in den meisten lutherischen Kirchen bei Ertheilung des Segens das Zeichen des Kreutzes gemacht zu werden. Doch enthalten die Agenden hierüber keine bestimmte Vorschrift.

Daß der Neugeweihte von dem Consecrator sowohl als von den Assistenten nach beendigter Handlung umarmt wurde, und den Bruder-Kuß erhielt, wird schon Constitut. Apost. lib. VIII. c. 5. und Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 5. p. 364 gemeldet. Es ist auch diese apostolische Sitte (obgleich mit verschiedenen Variationen, (vgl. Binterim S. 492 — 93) stets beobachtet worden, und man muß sich in der That darüber wundern, daß die-

selbe nicht auch in der evangelischen Kirche beibehalten worden. Aber ich habe nirgend eine Spur davon gefunden. Bloß in Feßler's liturg. Handb. 1823. S. 271 wird von dem Liturg gefodert, daß er dem Ordinandus, nach Uebergabe der Bibel, die Hand reiche und ihn Glück wünschend umarme.

5.

Die Ordinations-Handlung selbst und die dabei gebräuchlichen Formulare.

Die Ritual-Bücher der alten und neuen Kirche enthalten ausführliche Beschreibungen der Art und Weise, wie die verschiedenen Ordinations-Handlungen vorgenommen und die dabei vorgeschriebenen Formulare. Wir ersehen daraus nicht nur die große Wichtigkeit, welche man der Ordination, auch dann, wenn man ihr den Namen eines Sacramentes nicht zugestehen wollte, beilegte, sondern auch das Bestreben der Kirche, diese h. Handlung nicht dem Gutdünken und Geschmack einzelner Lehrer und Vorsteher zu überlassen, sondern, durch bestimmte liturgische Vorschriften, Harmonie und Gleichförmigkeit in dieselbe zu bringen.

Außer den lateinischen Missalen und griechischen Euchologien findet man die Ritualien und Formularien dieser Handlungen in mehrern Schriften und Sammlungen in ziemlicher Vollständigkeit, wovon wir besonders folgende anführen:

Jo. Morini: Commentarius hist. dogmat. de sacris ecclesiae ordinationibus. Paris. 1655 f.

Edm. Martene: de sacris eccl. ritibus lib. I. P. II. Edit. Rotomag. 1700. 4. p. 337 — 595. Es sind XXIII Ordines; davon enthalten Ordo I — XVIII die abendländischen, und Ordo XIX — XXIII die griechischen und orientalischen Rituale.

Euseb. Renaudot: Liturgiarum Orientalium Collectio T. I. Paris. 1716. 4. p. 467 seqq. Enthält die bei Morinus und Renaudot fehlenden Alexandrinischen Ordinations = Ritus.

Die im Allgemeinen wenig von einander abweichenden Ordinations-Gebräuche und Formulare der evangelischen Kirche findet man in den zahlreichen Kirchen-Ordnungen und Agenden alter und neuer Zeit.

In Calvoer's Rituale P. II. p. 459 seqq. ist weit weniger enthalten, als man nach Zweck und Anlage des Werks erwarten sollte.

Die meisten Verschiedenheiten bieten die Englische und Schwedische Kirche dar. Beide haben, wie die Dänische Kirche und die Brüder = Unität, eine besondere Bischofs-Weihe, deren Feierlichkeit in den liturgischen Handbüchern dieser Partheien beschrieben werden. Die Englische Kirche hat drei Grade: das Diakonat, Presbyteriat und Episcopat und für jedes eine besondere Ordination. In dem Book of Common. Prayer kommt hierüber nichts vor; dagegen enthalten die Constitutiones ecclesiae Anglicanae vollständige Anweisung über das zu beobachtende Rituale.

Da eine ausführlichere Behandlung dieser Sache weit über die Gränzen dieses Werks hinausführen würde, so begnügen wir uns mit einer treuen Uebersetzung des ältesten kirchlichen Ordinations-Rituals, welches, obgleich in einer Ideal-Liturgie enthalten, dennoch das Vorbild aller Ordinations = Feierlichkeiten der orientalischen und occidentalischen Kirche geworden ist. Bloß in Ansehung der Bischofs = Weihe sind mehrere bedeutende Abweichungen und Veränderungen hinzugekommen, welche durch die seit dem IV. Jahrhundert so sehr veränderten, aus der Kirchen-Geschichte und dem kanonischen Rechte bekannten Amts = Verhältnisse der Bischöfe herbeigeführt wurden.

Die älteste Beschreibung der Ordinations-Feierlichkeiten befindet sich in den Constitut. Apostol. lib. VIII.

c. IV — V. c. XVI seqq. in der Patr. Apost. Edit. Amstelod. 1724. f. T. I. p. 394 seqq.

I.

Von der Bischofs-Weihe *)

Nachdem wir zwölf Apostel uns in Gegenwart unsers Mit-Apostels Paulus (des erwählten Rüstzeuges), des Bischofs Jakobus, der übrigen Presbyter und der sieben Diakonen, und in der Absicht versammelt haben, um über die ganze gottesdienstliche Einrichtung (διατάξεις περὶ πάντος ἐκκλησιαστικοῦ τύπου) Verordnungen abzufassen: so gebe ich Petrus zuerst meine Meinung dahin ab (πρῶτος οὖν ἐγὼ φημι Πέτρος): daß, wie wir schon früher übereingekommen, nur derjenige zum Bischofe geweihet werde, welcher in allen Stücken untadelhaft, und als der Vorzüglichste (ἀριστίνδην) vom ganzen Volke gewählt worden. Wenn die Wahl geschehen und (vorläufig) genehmiget (ἀρέσαντος) worden, soll sich das Volk mit dem Presbyterio und den anwesenden Bischöfen am Tage des Herrn zur Vollendung der Wahl versammeln. Der Vornehmste (πρόκριτος) unter den Uebrigen soll das Presbyterium und Volk fragen: Ob der gegenwärtige N. N. derjenige sey, welchen sie zum Vorsteher (ἄρχοντα) verlangen? Wenn sie dieß bejahen, so soll er weiter fragen: Ob derselbe von allen das Zeugniß habe, daß er eines so wichtigen und glänzenden Vorsteher-Amtes (ἡγε-

---

*) Die Ueberschrift ist zwar bloß: περὶ χειροτονιῶν; aber der Inhalt lehret, daß c. IV und V bloß von der Erwählung und Einweihung des Bischofs gehandelt wird.

μονίας) würdig sey; daß er in allen Gott betreffenden Dingen die rechte Frömmigkeit bewiesen; daß er die Pflichten gegen Andere erfüllt; daß er seinem Hause wohl vorstehe; und daß sein Wandel ohne Tadel sey? Und wenn nun Alle einstimmig, der Wahrheit gemäß und nicht nach Vorurtheil (πρόληψιν), denselben als einen solchen bezeugen, so sollen sie, gleichsam vor dem Richterstuhle Gottes und Christi, und in Gegenwart des heiligen Geistes und aller heiligen und dienstbaren Geister*), zum drittenmale (damit, nach der Schrift, in zweier oder dreier Zeugen Munde die Wahrheit bestehe) befragt werden: ob er wirklich eines solchen Kirchen=Amts (τῆς λειτουργίας) würdig sey?

Und wenn er auch zum drittenmale für würdig erklärt wird, so soll das Beifalls=Zeichen (σύνθημα) von allen gefodert, und wenn sie es geben, sorgfältig darauf geachtet werden.

Wenn hierauf Stille eingetreten, soll der Erste unter den vornehmsten Bischöfen, zugleich mit zwei andern**), ihren Platz in der Nähe des Altares nehmen

---

*) καὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ λειτουργικῶν πνευμάτων (nach Hebr. I, 14). Es ist hier die im Alterthume so häufige aus der Apokalypse entlehnte Vorstellung von den Angelis ecclesiae, welche bei den Versammlungen der Christen gegenwärtig sind, als Zeugen ihrer Andacht, Dolmetscher ihrer Gebete (daher sie auch Angeli orationis heißen) und Beschützer ihres Glaubens. Tertull. de pudic. c. 14. Orig. Hom. XI in Numer. Hom. XIII. in Luc. Basil. M. ep. 191. Epiphan. Haeres. XXV. 3. u. a.

**) Hier werden, wie es die beständige Regel der Kirche blieb, drei Bischöfe erfodert, wovon der eine consecrirt, die beiden andern assistiren. Man hat es für einen Widerspruch gehalten, daß Constit. Apost. lib. VIII. c. 27. und Canon. Ap. c. I. gesagt wird: Ἐπίσκοπος ὑπὸ τριῶν ἢ δύο ἐπισκόπων χειροτονείσθω (Bingham Antiq. T. I. p. 162—63). Aber die obige Aeußerung über die dreimalige Anfrage beim Volke zeiget, daß

und, während die übrigen Bischöfe und Presbyter in der Stille beten, die Diakonen aber die aufgeschlagenen göttlichen Evangelien über das Haupt des Einzuweihenden halten, also zu Gott beten:

(Gebet bei der Bischofs-Weihe.)

O du Ewiger und Allmächtiger, Herr und Gott, der du allein ungezeugt und unbeherrscht bist, der du von Ewigkeit und vor allen Zeiten und Dingen bist; der du keines Dinges bedürftig und über alle Ursachen und Entstehungen erhaben bist; der du allein wahr, allein weise, allein der Höchste bist; du, dessen Natur unerforschlich und dessen Kenntniß ohne Anfang ist; der du allein gut und unvergleichbar bist; der du alle Dinge kennest, ehe sie noch entstehen; der du das Verborgene kennest, niemand zugänglich, von niemand Gesetze annehmend; du Gott und Vater deines eingebornen Sohnes, unsers Herrn und Heilandes; der du durch ihn alle Dinge geschaffen, und alle erhälst und versorgest; du Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes; der du in der Höhe wohnest und auf das Niedere siehest; der du der Kirche ihre Bestimmung (ὅρους) gegeben durch die Menschwerdung deines Christus, unter dem Zeugnisse des Trösters (Paraklets) durch deine Apostel und durch die nach deiner Gnade hier anwesenden Bischöfe; der du von Anbeginn und unter den ersten Menschen für die Wohlfahrt deines Volkes Priester erwählet, Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Melchisedek und Hiob. Der du zu deinen treuen Dienern erkoren Abraham und die übrigen Patriarchen, Moses, Aaron, Eleazar und Pinehas; der du aus ihnen Fürsten (ἄρχοντας, Vorsteher) und Priester für den Dienst der Bundeslade erwählet; der du Samuel zum Priester und

---

das zwei oder drei mehr sprichwörtlich und in Beziehung auf die bekannte biblische Sentenz, als buchstäblich zu nehmen sey.

Propheten gemacht, dein Heiligthum nicht ohne Dienst und Fürsorge gelassen, und denen, durch welche du dich verherrlichen lassen wolltest, deine Gunst bewiesen.

O gieße auch jetzt, durch die Vermittelung deines Christus, durch uns die Kraft deines allwaltenden Geistes aus, welcher durch deinen geliebten Sohn Jesus Christus verliehen, und welchen er, nach deinem, des ewigen Gottes, Willen deinen heiligen Aposteln mitgetheilet. Gieb, o Herzens-Kündiger, daß dieser dein Knecht, welchen du zum Bischofe erwählet, in deinem Namen deine heilige Heerde weide, und als dein hoher Priester dir Tag und Nacht untadelhaft diene; und daß er, dein Antlitz versöhnend, die Zahl derer, die gerettet werden sollen, zu dir versammle und die Opfer deiner heiligen Kirche darbringe! Verleihe ihm, o allmächtiger Herr, daß er, durch deinen Christus und die Mittheilung des heiligen Geistes, Macht habe, nach deinem Gebote, Sünden zu vergeben, nach deiner Verordnung Kirchen-Aemter zu verleihen (*διδόναι κλήρους* d. h. potestatem ordinandi), und nach der den Aposteln von dir verliehenen Gewalt alle Banden (*πάντα συνδεσμόν*, omne vinculum, alle gesetzlichen Vorschriften) zu lösen. Gieb, daß er deines Wohlgefallens würdig werde durch Sanftmuth, Herzens-Reinheit, Festigkeit, Lauterkeit und Untadelhaftigkeit, damit er dir das reine und unblutige Opfer darbringe, welches du durch Christus angeordnet als das Sacrament des neuen Bundes, und als das Opfer eines lieblichen Geruches: durch deinen lieben Sohn Jesus Christus, unsern Gott und Heiland, durch welchen dir sey Ehre, Ruhm und Anbetung, in dem heiligen Geiste, jetzt und immerdar, und in alle Ewigkeit.

Wenn er dieses Gebet gesprochen, sollen die übrigen Priester und mit ihnen das ganze Volk das Amen sprechen.

Nach dem Gebete soll einer von den Bischöfen dem Neugeweihten das Opfer in die Hände geben. Er soll

noch an demselben Morgen*) von den übrigen Bischöfen auf den ihm gebührenden Thron gesetzt worden, während ihn alle mit dem Kusse des Herrn küssen. Nach Vorlesung des Gesetzes und der Propheten, unserer Episteln, der Apostelgeschichte und der Evangelien soll der Neugeweihte die Versammlung mit den Worten grüßen: Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe des Vaters und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sey mit uns allen. Amen! Worauf die ganze Versammlung antwortet: Und mit deinem Geiste. Hierauf soll er, nach vorhergegangener Anrede an das Volk, einen ermahnenden Vortrag halten. Wenn nun dieser Lehr-Vortrag zu Ende ist, so bin ich, Andreas, Bruder des Petrus, der Meinung, daß sich die ganze Versammlung erhebe, und daß der Diakonus von dem erhabenen Platze (von der Kanzel) herab rufe: Kein Hörender, kein Ungläubiger (sey zugegen)! Worauf, nach erfolgter Stille, das Gebet für die Katechumenen herzusagen ist.

Es folgen hierauf c. VI. die *προσφώνησις ὑπὲρ τῶν κατηχουμένων.* c. VII. *Πρ. ὑπὲρ τῶν ἐνεργουμένων.* c. VIII. *Πρ. ὑπὲρ τῶν βαπτιζομένων.* c. IX. *χειροθεσία καὶ εὐχὴ ὑπὲρ τῶν ἐν μετανοίᾳ.* c. X. *Προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν.* c. XI. *Ἐπίκλησις τῶν πιστῶν.* c. XII. *Διάταξις Ἰακώβου* — oder Abendmahls-Liturgie. c. XIII. *Προσφώνησις μετὰ τὴν*

*) Einen bessern Sinn weiß ich dem *τῇ ἕωθεν ἐθρονιζέσθω* nicht zu geben. Denn von einem andern Tage ist hier, wo alles als ein zusammenhängendes Ganzes beschrieben wird, und wo der neue Bischof sogleich seine Function antritt, schwerlich die Rede. Wenn es erlaubt wäre, *ἕωθεν* für *πρὸς ἀνατολὴν* zu nehmen, so würde jede Schwierigkeit sogleich wegfallen, da aus Constit. Apost. lib. II. c. 57. p. 264. und sonst noch zu ersehen ist, daß der bischöfliche Thron (Stuhl) seinen Platz in der Richtung gegen Morgen hatte.

θείαν ἀναφορὰν. c. XIV. Πρ. μετὰ τὴν μετάληψιν. c. XV. Επίκλησις μετὰ τὴν μετάληψιν. Nun folget c. XVI. Περὶ χειροτονίας πρεσβυτέρων, διάταξις Ἰωαννου etc.).

II.

Ordination der Presbyter.

In Ansehung der Ordination der Presbyter gebe ich [Johannes], der Liebling des Herrn, Euch Bischöfen folgende Vorschrift:

Wenn du, o Bischof, einen Presbyter zu weihen hast, so lege ihm, im Beiseyn des Presbyteriums (der übrigen Presbyter) und der Diakonen, die Hand auf's Haupt*) und sprich dabei folgendes Gebet:

Allmächtiger Herr, unser Gott, der du durch Christus alle Dinge erschaffen und durch ihn erhaltend für alle sorgest. Denn wer die Macht hat, die verschiedenen Dinge zu erschaffen, der hat auch die Macht, sie zu erhalten. Du sorgest aber, o Gott, für die Unsterblichen bloß durch deine Aufsicht (φυλακῇ μόνῃ), für die Sterblichen aber dadurch, daß ihr Geist durch Gesetze regiert, ihre Körper aber mit dessen Nothdurft versehen werde. O blicke auch jetzt herab auf deine heilige Kirche, befördere ihren Wachsthum und vermehre die Zahl ihrer Vorsteher. Gieb ihnen Kraft, durch Wort und That für die Erbauung deines Volks zu wirken. O blicke auch jetzt auf die-

---

*) τὴν χεῖρα bedeutet hier die rechte Hand. Es ist aber wohl zu bemerken, daß bei dem folgenden geringern Grade stets im Plural von einer ἐπίθεσις τῶν χειρῶν die Rede ist, und nur c. 22 bei der Ordination des Lector's der Singular vorkommt.

sen deinen Diener, welcher durch Wahl (ψήφῳ) und Urtheil der ganzen Geistlichkeit in's Presbyterium aufgenommen worden. Er fülle ihn mit dem Geiste der Gnade und des Rathes, damit er mit reinem Herzen dein Volk unterstütze und regiere. Wie du einst auf dein auserwähltes Volk gnädig herabgesehen, und Mose befohlen, Aelteste auszuwählen, und diese mit deinem Geiste erfüllt hast: so gieb, o Herr, daß auch jetzt der Geist der Gnade ungeschwächt in uns erhalten werde, damit er ausgerüstet mit heilsamen Thaten und lehrreichen Worten, in Sanftmuth dein Volk unterweise, mit lauterem und reinem Herzen und williger Seele dir diene, und den heiligen Dienst (ἱερουργία) zum Besten des Volks untadelhaft verwalte; durch deinen Christus, welchem mit dir und dem heiligen Geiste sey Ruhm, Ehre und Anbetung, in Ewigkeit. Amen!

III.

Ordination der Diakonen. (C. XVII. XVIII.)

In Ansehung der Weihe der Diakonen, verordne ich, Philippus, Folgendes:

Wenn du, o Bischof, einen zum Diakonus weihen willst, so lege ihm, im Beiseyn des ganzen Presbyteriums und der Diakonen, die Hände auf und sprich folgendes Gebet:

O Gott, Allmächtiger, der du wahrhaft und ohne Trug bist, reich an Segen für alle, die dich in Wahrheit anrufen; furchtbar in deinen Rathschlüssen, weise in deinen Gedanken, mächtig und erhaben! Höre, o Herr, unser Gebet, vernimm unser Flehen, und zeige dein Angesicht erleuchtend diesem deinem Knechte, der zu deinem

Dienste auserkoren worden. Erfülle ihn mit dem heiligen Geiste und mit der Kraft, womit du Stephanus, den Zeugen und Nachfolger in den Leiden Christi, erfüllt hast. Gieb, daß er, wenn er das ihm übertragene Amt mit Beifall, standhaft, untadelhaft und vorwurfsfrei verwaltet hat, einer höheren Amts-Stufe (μείζονος βαθροῦ) würdig werde: durch die Vermittelung deines eingebornen Sohnes, welchem mit dir und dem heiligen Geiste sey Ehre, Ruhm und Anbetung in Ewigkeit. Amen.

IV.

Weihe einer Diakonisse (C. XIX. XX.)

In Ansehung einer Diakonisse (διακονίσσης) verordne ich, Bartholomäus, dieses:

Wenn du, o Bischof, im Beiseyn des Presbyteriums, der Diakonen und der Diakonissen, ihr die Hände auflegest, so sollst du also sprechen:

Ewiger Gott, Vater unsers Herrn Jesu Christi, Schöpfer des Mannes und des Weibes. Du hast Mirjam, Deborah, Hanna und Hulda mit deinem Geiste erfüllet. Du hast es nicht verschmähet, daß dein eingeborner Sohn vom Weibe geboren werde. Du hast in der Stiftshütte und im Tempel Wächterinnen deiner heiligen Thore angestellet. O blicke auch jetzt auf diese deine Dienerin, welche zum Dienste (der Kirche) auserwählet worden. Gieb ihr den heiligen Geist, und reinige sie von aller Befleckung des Leibes und der Seele, damit sie das ihr anvertraute Werk würdig, zu deiner Ehre, und zum Lobe deines Christus vollbringe, welchem mit dir und dem heiligen Geiste sey Ehre und Anbetung, in Ewigkeit. Amen!

V.

Ordination der Sub-Diakonen (C. XXI.)

In Ansehung der Sub-Diakonen (ὑποδιακόνων) gebe ich, Thomas, Euch Bischöfen folgende Verordnung:

Wenn du, o Bischof, einen Sub-Diakonus zu weihen hast, so sprich, indem du ihm die Hände auflegest, also:

Herr und Gott, Schöpfer Himmels und der Erde und aller darin befindlichen Dinge, der du in deiner Stiftshütte Tempel-Hüter (νεωκόρους) und Aufseher über deine heiligen Geräthe angeordnet. O blicke auch jetzt auf diesen deinen zum Subdiakonus erwählten Diener, und gieb ihm den heiligen Geist, daß er die zu deinem Dienste bestimmten Geräthe (τῶν λειτουργικῶν σου σκευῶν) mit Ehrfurcht berühre und in allen Stücken deinen Willen thue: durch deinen Christus, welchem mit dir und dem heiligen Geiste u. s. w.

VI.

Ordination der Lectoren (C. XXII.)

In Ansehung der Lectoren (ἀναγνωστῶν) gebe ich, Matthäus, der auch Levi (λευὶς) genannt wird und ehemals Zöllner war, diese Vorschrift:

Wenn du einen Lector erwählest, so lege ihm die Hand (τὴν χεῖρα vgl. oben) auf, und bete dabei zu Gott also:

Ewiger Gott, reich an Gnade und Barmherzigkeit, der du Ursprung und Barmherzigkeit, der du Ursprung

und Einrichtung der Welt durch deine Werke beurkundet und die Zahl deiner Auserwählten erhalten hast. O blicke auch jetzt auf diesen deinen Diener, welcher erwählet worden, um die heilige Schrift deinem Volke vorzulesen, und verleihe ihm den heiligen und prophetischen Geist. Wie du einst deinen Diener Esra unterwiesen, dein Gesetz deinem Volke vorzulesen, so unterweise auch jetzt, wie wir dich darum bitten, diesen deinen Diener, und gieb, daß er, wenn er dieses Vorleser-Amt treu verwaltet, einer höheren Amts-Stufe für würdig gehalten werde: durch Christum, welchem u. s. w.

VII.

Von den Bekennern (C. XXIII.).

Ich, Jakobus, Alphäi Sohn, mache in Ansehung der Bekenner (περὶ ὁμολογητῶν, confessorum) folgende Anordnung:

Ein Bekenner wird nicht ordinirt; denn er wird es durch seinen Entschluß und durch seine Beharrlichkeit, wodurch er, als einer, der den Namen Gottes und Christi vor Völkern und Königen bekennet, hoher Ehren werth wird. Wenn es Noth thut, mag man ihn zum Bischof, Presbyter, oder Diakonus ordiniren*). Wenn aber ei-

*) Aus den Schriften des Cyprianus ersieht man, welche zum Theil ungebührliche Ansprüche die Bekenner machten. Ueber ihre Einmischung in die Kirchen-Buße vergl. man die oben gemachten Bemerkungen S. 92 ff. Es war daher sehr zweckmäßig, daß man, um Unordnungen zu steuern, ihre Aufnahme in den Clerus erleichterte. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet die Sache Morinus (Exercit. XI. c. 2.) und schließt richtig, daß man sie von den ordinibus inferioribus dispensirt habe.

ner als Bekenner, und ohne ordinirt zu seyn, sich bloß seines Bekenntnisses wegen, die priesterliche Würde anmaßt, so soll er abgesetzt und ausgestoßen werden; denn er verdient nicht diese Würde, weil er die Ordnung Christi verläugnet und schlimmer, als ein Ungläubiger, ist.

VIII.

Von den Jungfrauen (περὶ παρθένων, C. XXIV.).

In Ansehung der Jungfrauen verordne ich:

Eine Jungfrau wird nicht ordinirt; denn wir haben hierüber kein Gebot des Herrn. Denn dieser heldenmüthige Entschluß (ἔπαθλον) ist Sache des freien Willens und rührt nicht aus Verachtung des Ehestandes, sondern aus dem Bestreben, für die Uebung der Frömmigkeit Zeit und Muße zu gewinnen, her.

IX.

Verordnungen wegen der Wittwen (περὶ χηρῶν, C. XXV.).

Ich, Lebbäus, mit dem Beinamen Thaddäus, mache in Ansehung der Wittwen folgende Anordnung:

Eine Wittwe wird nicht ordinirt. Wenn sie aber seit langer Zeit ihren Mann verloren, und keusch und untadelhaft gelebt und das Hauswesen wohl besorgt hat, wie Judith, Anna und andere heilige Weiber, so soll man

sie zum Wittwen-Amte (τὸ χηρικὸν) zulassen. Wenn sie aber erst vor Kurzem ihren Gatten verloren, so soll man ihr nicht sogleich trauen, sondern sie nach ihrem Alter beurtheilen. Denn die Leidenschaften pflegen mit den Menschen zu altern, und müssen besonders gezügelt werden.

X.

Von Exorcisten (ἐπορκιστοῦ, C. XXVI.).

In Ansehung des Exorcisten verordne ich:

Ein Exorcist wird nicht ordinirt. Denn dieses Geschäft hängt ab vom guten Willen, von der Gnade Gottes durch Christum und von der Mittheilung des heiligen Geistes. Denn wer die Gabe der Wunder-Heilung empfängt, der wird dadurch auf eine offenbare Weise von Gott dieser Gnade würdig erklärt. In dem Falle eines besondern Bedürfnisses aber mag man einen solchen zum Bischof, oder Presbyter, oder Diakonus ordiniren*).

---

*) Es verhält sich hiermit auf eine ähnliche Art, wie mit den Confessoren. Man war bemüht, den Mißbräuchen, welche die dona extraordinaria, χαρίσματα ἰαμάτων u. s. w. veranlaßten, vorzubeugen. Späterhin wurden besondere Exorcisten-Aemter eingeführt.

XI.

Wie viele zur Bischofs-Weihe erfoderlich sind (περὶ τοῦ ὑπὸ πόσων ὀφείλει χειροτονεῖσθαι ὁ ἐπίσκοπος, C. XXVII.)?

Ich, Simon von Kana (ὁ Κανανίτης, oder der Eiferer ζηλωτής) verordne über die Frage: von wie vielen der Bischof ordinirt werden müsse? Folgendes:

Der Bischof soll von Dreien oder Zweien ordinirt werden (vgl. oben). Wer nur von Einem ordinirt worden, soll eben so, wie derjenige, welcher ihn ordinirt hat, abgesetzt werden. Wenn aber in einem Nothfalle, weil zur Zeit der Verfolgung, oder aus einer ähnlichen Ursache, nicht Mehrere herbeikommen, die Ordination bloß von Einem Bischofe geschehen kann, so muß doch die ausdrückliche Erklärung über die Einwilligung (ψήφισμα τῆς ἐπιτροπης) von Mehrern beigebracht werden.

XII.

Verschiedene Regeln über die Ordination, Amtsführung und Absetzung der Geistlichen (C. XXVIII.).

Auch setze ich noch folgende Regeln fest (διατάσσομαι περὶ κανόνων).

Der Bischof segnet, wird aber nicht gesegnet *).

*) Man muß hier die verschiedenen Bedeutungen, welche εὐλογεῖν und εὐλογία, im kirchlichen Sprachgebrauche haben, unterschei-

Er leget die Hände auf, ordiniret, opfert, und empfängt den Segen von (andern) Bischöfen, niemals aber von Presbytern. Der Bischof setzet jeden Geistlichen ab, welcher die Absetzung verdient, nur mit Ausnahme des Bischofs; denn so weit erstreckt sich seine Gewalt nicht *).

Der Presbyter segnet, wird aber nicht gesegnet. Er empfängt den Segen vom Bischofe und seinem Mit-Presbyter (συμπρεσβυτέρου), so wie er auch diesem den Segen ertheilet. Er leget die Hände auf, ordiniret aber nicht. Er setzet nicht ab, schließt aber die untergeordneten (ὑποβεβηκότας), wenn sie diese Strafe verdient haben, aus **).

Der Diakonus segnet nicht, und ertheilet keinen Segen, empfängt ihn aber vom Bischof und Presbyter. Er taufet nicht und opfert (consecrirt die Eucharistie) nicht. Wenn aber der Bischof oder Presbyter opfert, so

---

den. Es wird bald von der Consecration des Abendmahls, bald von der Einweihung verschiedener Dinge (z. B. benedictio aquae, olei, herbarum u. s. w.), bald vom feierlichen Gebete, bald von der Glückwünschungs-Formel bei verschiedenen Gelegenheiten (z. B. beim Anfang der Predigt, beim Schluß des Gottesdienstes u. s. w.) gebraucht. In Suiceri Thesaurus sind diese Bedeutungen nicht hinlänglich charakterisirt.

*) Hier ist einer von den seltneren Fällen, wo die bischöfliche Gewalt in spätern Zeiten nicht erweitert, sondern beschränkt worden ist. Daß in den ältesten Zeiten dem Bischofe das Recht der Absetzung zustand, erhellet unter andern aus Cyprian. ep. LXV. Hieronym. ep. 53. 61. u. a. Aber schon das Concil. Hispal. II. c. 6. giebt die Beschränkung: Episcopus sacerdotibus et ministris solus honorem dare potest; auferre solus non potest. Bloß Gregor's VII. Dictatus sprechen dem Papste das Recht zu, Bischöfe und Erzbischöfe, aus eigener Macht, abzusetzen und zu restituiren.

**) Das Wort ἀφορίζειν bedeutet sowohl die Suspension (suspensio ab officio), als auch die Excommunication. Vgl. Suiceri Thesaur. s. h. v.

theilt er die Gaben dem Volke aus, nicht als Priester, sondern als Diener der Priester. Die andern Geistlichen aber dürfen das Geschäft der Diakonen nicht verrichten.

Die Diakonisse segnet nicht; auch verrichtet sie nichts von dem, was die Presbyter und Diakonen verrichten. Ihr Geschäft bestehet darin, die Thüren zu hüten, und den Presbytern bei der Taufe der Weiber, des Wohlstandes wegen, beizustehen. Der Diakonus darf den Sub-Diakonus, Lector, Sänger (ψάλτην) und die Diakonisse, wenn es in Abwesenheit des Presbyters erfoderlich seyn sollte, ausschließen.

Dem Sub-Diakonus aber ist es nicht erlaubt, weder einen Lector, noch einen Sänger, noch eine Diakonisse, noch irgend einen Geistlichen oder Laien auszuschließen. Denn sie (die Sub-Diakonen) sind bloß Diener der Diakonen.

Die letzte Oelung

und

das kirchliche Todten-Amt.



Die letzte Oelung
und
das kirchliche Todten-Amt.

Vorerinnerung.

Es kann nichts natürlicher seyn, als die Verbindung und gemeinschaftliche Darstellung dieser beiden religiösen und kirchlichen Handlungen, welche in gewisser Hinsicht, wenn auch nicht in der Wirklichkeit, doch in der Idee, wie ein Antecedens und Consequens, mit einander verbunden sind. Denn obgleich es nicht an Beispielen fehlet, daß die sogenannte letzte Oelung auch im gesunden Zustande ertheilt wurde, so blieb es doch stets Regel, daß sie nur Schwache und Kranke empfingen; und schon allein die Benennungen letzte Oelung (extrema unctio) und Sacrament oder Salbung der Schwachen (unctio infirmorum, sacramentum infirmorum) u. a. weisen deutlich auf einen Zustand hin, wo der Empfänger seinem Lebens-Ende entgegen stehet und sich durch das letzte Heilmittel der Kirche auf den bevorstehenden Abschied von dieser Welt vorbereiten und stärken will *). Sie wird

*) Die Griechen mißbilligen zwar die Benennung ἐσχάτη χρίσις (Metrophan. Cristopul. Confess. fid. c. 13) und brauchen da-

daher auch vorzugsweise die Reise-Zehrung (ἐφόδιον, viaticum) genannt, und wenn gleich auch zuweilen die Taufe und noch häufiger auch das Abendmahl diesen Namen führet (Denkwürdigk. Th. VIII. S. 8. 45—46), so geschieht es doch aus einem ähnlichen Grunde. Denn die Taufe, welche ja vorzugsweise mors peccatorum heißt, wird von den Alten nur dann ἐφόδιον genannt, wenn sie, lange aufgeschoben, in articulo mortis ertheilt wird. Und eben dieß gilt auch von der Eucharistie, welche die Kranken und Sterbenden empfangen.

Es ist in der katholischen Kirche, wie man sich täglich aus den öffentlichen Blättern überzeugen kann, ein ganz gewöhnlicher Sprachgebrauch, in den Todes-Anzeigen zu sagen: daß N. N. gestorben sey, versehen mit den Heilmitteln der Kirche; oder aber: ausgestattet mit den Sacramenten der Sterbenden. Hierunter pflegt man nun gewöhnlich die Kranken-Communion, vorzugsweise aber die letzte Oelung, zu verstehen. Dennoch ist dieser gewöhnliche Sprachgebrauch nicht ganz richtig. Denn zu den Sacramenten der Sterbenden gehört vorzugsweise die Buße und Absolution, wie sich denn die letzte Oelung vorzugsweise auf die Sünden-Vergebung beziehet und daher auch vorzugsweise Poenitentiae consummatio genannt wird. Ja, mehrere katholische Theologen rechnen unter die Sacramenta mortuorum bloß Baptismum et Poenitentiam. Auf jeden Fall wäre also, um den vollständigen Begriff: Sacramente der Sterbenden auszudrücken, die Vorstellung erfoderlich, daß einer, der

---

für εὐχέλαιον. Aber sie haben denselben Begriff, wie aus der Definition des Jobus Mon. (in Suiceri Thesaur. eccl. T. I. p. 1271) erhellet: Τελευταιον ἕβδομον μυστήριον, καὶ πρὸς ἐσχάταις ἀγακνοαῖς ἡμῖν ὀφειλόμενον τὸ εὐχέλαιον.

auf den Namen eines vollkommenen Gliedes der katholischen Kirche Anspruch machen wolle, nicht nur die Taufe und Confirmation (als eine Conditio sine qua non), sondern auch die Absolution, Communion und letzte Oelung empfangen habe.

Die evangelische Kirche hat sich mit allgemeiner Uebereinstimmung und hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie in der h. Schrift nicht geboten sey (quia non habet mandatum Dei) gegen die Annahme eines Sacraments der letzten Oelung erklärt. Vgl. Apolog. August. Conf. art. de num. Sacr. p. 201. (Confess. Helvet. I. c. 19. p. 66. Declar. Thorun a. VI. p. 435 — 36 u. a.). Dennoch wird die geistliche Kranken-Pflege jedem Religions-Lehrer zur besondern Pflicht gemacht und dieselbe als ein vorzüglich wichtiger Theil der cura animarum betrachtet. Die bei den Lutheranern angeordnete Kranken Communion (für welche auch die Liturgie der Englischen Kirche ein eigenes officium hat) kann in gewisser Hinsicht als etwas Stellvertretendes gelten. Aber auch die reformirte Kirche hat der Visitatio aegrotorum eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, wie unter andern aus den Vorschriften Conf. Helvet. I. c. XXV. p. 85. Declar. Thorun. a. VI. p. 435 zu ersehen ist. Man kann daher mit Recht behaupten, daß es in der evangelischen Kirche keinesweges an Geneigtheit, Anstalten und Mitteln fehle, um Schwache, Kranke und Sterbende des letzten Trostes der Religion theilhaftig zu machen, und den Uebergang in eine bessere Welt zu erleichtern.

Was nun das kirchliche Todten-Amt (Officium mortuorum, oder, wie es die Griechen nennen: ἡ τῶν κεκοιμημένων τελουμένων ἐπιμέλεια anbetrifft, so lehret die Geschichte, daß es niemals ein christliches Volk und Kirchen-System gegeben, welchem die Todten nicht heilig gewesen, und welches sich nicht bemühet hätte, der

biblischen Foderung: der Tod seiner Heiligen ist werth geachtet vor dem Herrn, auf irgend eine Art zu entsprechen. Zwar macht uns die Geschichte in gewissen Zeitaltern mit verschiedenen Uebertreibungen, in Ansehung der Todten-Feier, bekannt, indem sich zuweilen ein gewisser Cynismus zeigte (wie sich die Conf. Helvet. I. a. XXVI. p. 86 ausdrückt), zuweilen aber ein heidnisches Gepränge des Leichen-Begängnisses und eine unmäßige Trauer sichtbar wurde. Ueber Letzteres hatte man in den älteren Zeiten oft zu klagen Ursache; das Erstere kam in den neuern Zeiten am häufigsten zum Vorschein. Die seit der Mitte des XVIII. Jahrhunderts in mehrern Ländern empfohlnen und eingeführten stillen Begräbnisse beraubten die Kirche fast alles Einflusses bei der Todten-Feier, und die französische Revolution trug nicht wenig dazu bei, diesen Theil des christlichen Cultus zu vermindern, ja ganz zu vernichten. Aber diese Perioden sind doch ziemlich schnell vorübergegangen; und man ist entweder schon völlig zu der alten Sitte und Observanz zurückgekehrt, oder gewinnt doch immer mehr die Ueberzeugung, daß es weder den Grundsätzen der Humanität, noch den Foderungen des Christenthums angemessen sey, die Todten zu vernachlässigen.

Aber es wäre eine Ungerechtigkeit, wenn man der Kirche eine Schuld beimessen wollte, welche nicht sie, sondern den Geist und Geschmack des Zeitalters trifft. Nur dann würde die Kirche Tadel verdienen, wenn bewiesen werden könnte, daß sie sich in dieser Angelegenheit zu nachlässig gezeigt und in der Condescendenz zum Zeit-Geiste zu weit gegangen wäre. Doch müßte man dabei wieder das, was einzelnen Lehrern und Vorstehern etwa zur Last fallen dürfte, von dem, was die Gesammt-Kirche angehet, wohl unterscheiden. Daß die Kirche, bei allem guten Willen, oft mit ihren Warnungen, Rathschlägen und Klagen, nicht durchdringen kann, sondern von der Ge-

walt des Zeitalters überwältiget wird, ist eine alte, auch jetzt aufs neue bestätigte Erfahrung.

Alle Kirchen-Partheien alter und neuer Zeit haben eine durch Gesetze und Observanz bestimmte Todten-Feier, deren Zweckmäßigkeit und Würdigkeit nicht bloß nach allgemeinen Grundsätzen, sondern auch nach Clima, Zeitalter, Verfassung, Volksthümlichkeit u. s. w. beurtheilt werden muß. Die Geschichte zeiget, daß sich schon frühzeitig allerlei Vorurtheile und Aberglauben beigemischt; aber schon die alte Kirche war eifrig bemüht, dergleichen Mißbräuche abzustellen, oder unschädlicher zu machen. Dieß war der Fall bei der im IV. und V. Jahrhundert, hauptsächlich in Afrika und Gallien herrschenden Sitte, den Verstorbenen das heilige Abendmahl zu ertheilen — wogegen nicht nur berühmte Kirchen-Lehrer, sondern auch mehrere Synodal-Beschlüsse eiferten. Die in der orientalischen Kirche beliebte Gewohnheit, den Verstorbenen den Friedens-Kuß zu ertheilen, und einen Beicht- und Absolutions-Schein mit in den Sarg zu legen, ward von der abendländischen Kirche stets gemißbilliget. So gerecht aber auch die Mißbilligung dieses und manches andern damit verwandten Aberglaubens war, so darf dabei doch nicht vergessen werden, daß selbst hierin ein an sich sehr lobenswerthes Bestreben liegt, die Todten-Feier zu einer acht-religiösen zu machen, und die kirchliche Verbindung selbst bis in das Grab, und über dasselbe hinaus, fortzusetzen. Dieser Gesichtspunkt muß auch bei Beurtheilung und Würdigung der noch jetzt gebräuchlichen Begräbniß-Ceremonien festgehalten werden, damit man nicht voreilig Manches als abgeschmacktes Vorurtheil und thörigten Aberglauben verdamme, was sich doch, bei näherer Prüfung des Grundes und Zusammenhanges, gar wohl rechtfertigen, oder doch als etwas Unschuldiges dulden läßt.

Das Officium defunctorum der katholischen und orthodoxen Kirche gehört unter die vorzüglichsten liturgi-

schen Leistungen. Die Lateiner haben auch hierbei den Vorzug des zweckmäßigern Brevi loquii, während die Griechen auch in diesem Stücke von ihrem alten Fehler der Ueberladung und ungebührlichen Ausdehnung der Gebete, Hirmen, Kontakien, Ektinien, Troparien u. s. w. nicht frei sind. Doch findet man in beiden Kirchen viel lobenswerthe Einrichtungen und eine aus dem höchsten Alterthume abstammende Symbolik, welche ihres heiteren und freundlichen Charakters wegen, der evangelischen Kirche, welche die Idee des Furchtbaren und Grausenvollen nicht genug zu entfernen pfleget, zur rücksichtsvollen Nachahmung empfohlen zu werden verdienet. Wenn man aber auch an dieser Kirche theils die Vernachlässigung, theils die Unzweckmäßigkeit des Symbolischen in Anspruch nehmen möchte, so läßt sich doch auch auf der andern Seite nicht läugnen, daß sie auch bei dem Todten-Amte die Absicht des Unterrichts, der Belehrung und Erbauung nicht aus den Augen verlor und auch hier die Herrschaft des Worts zu behaupten suchte. Die sonst allgemeine und auch jetzt nicht ungewöhnliche, obgleich seltener gewordene Sitte der Leichen-Predigten und sogenannten Stand- und Grab-Reden, und die denselben beigefügten Lebens-Läufe (Biographien) bezeuget diese in der evangelischen Kirche vorherrschende Tendenz ganz deutlich. Dieß verdient gewiß auch alles Lob, und bloß die Uebertreibung und Ueberladung dürfte Tadel verdienen. Auch wäre zu wünschen, daß man sich durch die Scheu vor dem mit Recht verbannten Todten-Opfer nicht von der Haltung zweckmäßig eingerichteter Exsequien hätte abhalten lassen. Denn gerade die unmittelbare Verbindung der Reden und Predigten mit der Beerdigung und die ungebührliche Ausdehnung und Verlängerung der Funeralien bewirkte einen Ueberdruß und trug nicht wenig zur Empfehlung des stillen Begräbnisses bei. Aber fast überall fühlt man ein Mißbehagen an der dabei eintretenden Leere und dem Mangel aller religiösen Feierlichkeit.

Und eben deshalb ist schon öfters der Wunsch nach der Einführung einer zweckmäßigen Symbolik geäußert *).

Das Angeführte mag genug seyn, um die Zweckmäßigkeit einer Verbindung beider kirchlichen Handlungen zu zeigen, und der folgenden geschichtlichen Darstellung als Vorbereitung zu dienen.

---

*) Wie viel Vorurtheil und Unverstand hierbei herrsche, kann man unter andern daraus ersehen, daß man der K. Preußischen Kirchen-Agende, welche das dreimalige Erdewerfen auf den in's Grab gesenkten Sarg gestattet und empfiehlt (S. 56), den Vorwurf der Beförderung des Aberglaubens gemacht hat!

A.

Die letzte Oelung.

Jo. Launoy de sacramento unctionis aegrotorum. Paris. 1673. 8.

Samboeuvius (de Sainte Beuve) de extrema unctione. Paris. 1686.

H. Tournely Praelectiones de sacram. poenitentiae et extremae unctionis. Paris. 1728. 8.

A. J. Rosshirt: Expositio doctrinae catholicae de sacram. extr. unctionis. Herbipol. 1791. 4.

Barthold. Krakewitz: Examen libri Bellarmini de sacram. extr. unctionis. Viteb. 1606.

Jac. Heilbronner de extr. unctione. 1618. 4.

Jo. Dallaeus de duobus Latinorum ex unctione sacramentis de confirmatione et de unctione extrema. Genev. 1659. 4. Lib. II. c. 3. p. 72 seqq.

Chr. Kortholt Dissert. de extrema unctione; in Dissert. Anti-Baron. D. VI. p. 163 seqq.

Chr. Sonntag: Animadversiones in Metrophanis Critopuli Conf. eccl. orient. c. XIII. de Euchelaeo. Altdorf. 1696. 4.

Corn. Hazart: Doctrina S. Jacobi Apost. de extrema unctione aegrotorum. 1661. 8.

Conr. Ikenii Dissert. de unctione aegrotorum precibus juncta et mutua offensionum confessione. Bremae 1749. 4.

I.

Namen und Ursprung.

Daß die jetzt allgemeine Benennung: Unctio extrema (letzte Oelung oder, obgleich seltener, Salbung)

bung) erst am Ende des zwölften Jahrhunderts aufgekommen sey, wird von Jo. Mabillon (Mus. Ital. T. II. p. 113) eingestanden. Auch sagt Edm. Martene (de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 7. art. 2. P. 105): Verum praeterquam quod extremae unctionis vocabulum ante annos quingentos vix auditum fuerat, nihil ab ecclesiae mente et proposito ita alienum unquam extitit, quae variis in Conciliis et Decretis hunc abusum carpsit etc. Ehe die Scholastiker diese Benennung einführten, nannte man die Handlung der Kranken-Salbung bloß Unctio, oder Oleum, Oleum sanctum, Oleum divinum, Oleum benedictum (consecratum), Oleum infirmorum, Chrisma, Unguentum sanctum u. s. w. Damit aber nicht eine leicht zu besorgende Verwechselung mit der Salbung bei der Taufe, Confirmation und Ordination entstehen möchte, hielt man für nöthig, durch die Bezeichnung: Unctio extrema, jedem Mißverständnisse möglichst vorzubeugen. Sacramentum exeuntium (welches auch Conc. Trident. Sess. XIV. c. 3 empfohlen wird) wurde von den Scholastikern gleichfalls gebraucht, nachdem die Handlung unter die Zahl der Sacramente aufgenommen war.

Die Griechen aber mißbilligen diese Benennung. In Metrophan. Critop. Conf. fidei c. XIII, wird gesagt: *Καλεῖται δὲ τοῦτο Εὐχέλαιον, οὐκ ἐσχάτη χρίσις. Οὐ γὰρ μένομεν τὰ λοίσθια τοῦ κάμνοντος, καὶ τότ' εἰς ταύτην ἐρχόμεθα, ἀλλ' ἔτι ἐλπίδας ἀγαθὰς ἔχοντες ὑπὲρ τῆς ὑγιείας ἐκείνου χρώμεθα τούτῳ τῷ μυστηρίῳ, εἴ τ' οὖν μυστηριώδει τελετῇ, δεόμενοι τοῦ Θεοῦ, ἰατρεῦσαι τοῦτον, καὶ τῆς νόσου διὰ τάχους ἀπαλλάξαι.* Sie sagen zwar auch *ἅγιον ἔλαιον, ἅγιον μύρον, θεῖον μύρον, χρίσμα δι' ἐλαίου, τελευταῖον μυστήριον* u. s. w. Vgl. Leo Allat. de eccl. orient. et occid. consens. lib. III. c. 16. §. 4. und Sonntag de Euchelaeo. p. 5—6.

Aber ihr eigentlicher Kunst-Ausdruck ist doch τὸ Εὐχέλαιον, welches durch Oleum precum, Oleum cum oratione und Unctio ex oleo cum oratione conjuncta übersetzt wird. Die vollständige Erklärung wird von Metrophanes Critop. l. c. mit folgenden Worten gegeben: Εὐχέλαιον ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἱερουργημένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων. Bei den ältern Griechen findet man dieses Wort nicht und die neuern haben es aus εὐχὴ (precatio, oratio) und ἔλαιον (oleum) gebildet, um die Handlung von andern verwandten zu unterscheiden, und doch auch den, nach ihrer Meinung, unrichtigen Begriff von ἐσχάτη (ultima) zu vermeiden. Man sieht aber leicht, daß die Differenz auf eine gewöhnliche griechische Mikrologie hinausläuft. Denn man beschränkt das Sacrament doch auch nur ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων; und die römische Kirche hat nur näher bestimmt, daß nicht in jeder leichten Unpäßlichkeit und Krankheit dasselbe ertheilt werde. In Conc. Trident. Sess. XIV. c. 3 heißt es: Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur: unde et Sacramentum exeuntium nuncupatur. Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus Sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in illud simile vitae discrimen inciderint. Die Wiederholung wird zwar, wie in der griechischen Kirche, gestattet; aber nur in besonderen Fällen und als Ausnahme, und deshalb werden, als die Subjekte des Sacraments, graviter infirmi vorausgesetzt. Sowohl der Catechismus Roman., als die meisten katholischen Kirchen=Ordnungen und Casuisten erinnern ebenfalls, daß man nicht so lange zögern dürfe, bis der Sterbende ohne Bewußtseyn sey und in Gefahr komme, dieses Heil-Mittels gänzlich zu entbehren.

Was den Ursprung dieser Salbung betrifft, so lei-

ten ihn sowohl Griechen als Lateiner aus dem N. T. und der Einsetzung Christi und der Apostel ab. Metrophan. Critop. Conf. c. XIII sagt: *Αὕτη ἡ μυστικὴ τελετὴ τὴν ἀρχὴν ἔσχε παρὰ τοῦ νυμφίου καὶ κυρίου τῆς ἐκκλησίας, ὑπὸ μάρτυρι τῷ θείῳ Μάρκῳ τῷ Εὐαγγελιστῇ — — Οὐκ ἂν δὲ, εἰ μὴ προσετάγησαν, ἐτόλμησαν ποιῆσαι οἱ μαθηταί. Ἐπετράπη δὲ καὶ τῇ Ἐκκλησίᾳ παρὰ τῶν Ἀποστόλων, ὥς φησιν ὁ θεῖος Ἰάκωβος — — — Σώζεται τοίνυν παρὰ τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦτο μέχρι τοῦ δεῦρο.* Ganz damit übereinstimmend heißt es Concil. Trident. S. XIV. c. 1: Instituta est sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie Sacramentum N. T. a Christo Domino apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem Apostolum ac Domini fratrem, fidelibus commendatum ac promulgatum.

Dieß aber ist der Punkt, welcher von der evangelischen Kirche von jeher bestritten wurde. Man läugnet aber hierbei so wenig, daß Marc. VI, 13 und Jakob. V, 14. 15. von einer durch Oel-Salbung (*ἀλείψαντες ἐλαίῳ*) zu bewirkenden Kranken-Heilung die Rede sey, daß man vielmehr noch über die Zeiten des N. T. hinausgehet, und eine solche Kranken-Salbung aus dem Judenthume ableitet. Daß bei den Juden Kranken-Salbungen gewöhnlich, und selbst in den Fasten-Zeiten und am Sabbath erlaubt waren, haben Lightfoot (Hor. hebr. ad Marc. VI, p. 304), Wetsten. (ad h. l.), Michaelis (Anmerk. über das N. T. S. 323) und Paulus (Commentar Th. II. S. 42 — 44) aus mehrern Stellen des Talmud's und der Rabbinen dargethan. Aber auch die Griechen und Römer legten den *φαρμακοῖς ἐγχριστοῖς* (Theocrit. Jdyll. XI, 7.), dem balsamo, oleo, oleis spirituosis und den Einreibungen mit diesen Substanzen eine besondere Wichtigkeit bei, wie man aus Celsus, Galenus u. a. ersehen kann. Die ältern Ausleger schließen zwar die natürlichen Heil-Kräfte des Salb-

Oels, welche schon das A. T. lehrt und voraussetzt (vgl. Jes. I. 6. Jerem. VIII, 21. LI, 1 u. a. St.) nicht aus, glauben aber doch auch, daß man eine wunderbare Heilung (χάρισμα ἰαμάτων) annehmen müsse. Sie läugneten aber, daß diese außerordentliche Heil-Art für alle Zeiten angeordnet sey. Negamus autem, heißt es in der Declarat. Thorun. a. 1645. art. VI. p. 436 — cum desierit donum miraculose sanandi, ritum hunc unctionis amplius in ecclesia esse utilem. Vgl. Calvini Instit. relig. chr. lib. IV. c. XIX. §. 18. p. 523 seqq. Auch ältere griechische Interpreten stimmen darin überein, daß die Marc. VI, und Jakob. V, erwähnte Salbung und wunderbare Heilung nur von den ältesten Zeiten, wo die δυναμεις und χαρισματα ἰαματων noch verliehen waren, zu verstehen sey. So Zachar. Chrysopolit. c. 45. und Oecumen. Comment. in Jac. c. V. p. 137. Wenn aber Theophylact. Comment. in Marc. VI. p. 218 die Bemerk. macht: "Οτι ἤλειφον ἐλαίῳ οἱ Ἀπόστολοι, μόνος ὁ Μάρκος διηγεῖται, ὁ καὶ Ἰάκωβος, ὁ ἀδελφόθεος, ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ φησι — so sollte man fast auf die Vermuthung kommen, daß er schon eine Ahnung von den Grundsätzen der neuern Kritik gehabt habe, nach welcher eine von einem Evangelisten, welcher nicht Apostel und Augen- und Ohren-Zeuge war, herrührende Erzählung, für weniger glaubwürdig, und die Auctorität eines Briefes, dessen Urheber zweifelhaft war, für weniger entscheidend gehalten wird. Merkwürdig bleibt es auch, daß der Konstantinopolit. Patriarch Jeremias in der in Dallaei Tr. de Conf. et extr. unot. p. 236. angeführten Stelle, das Euchelaion nicht aus der Schrift, sondern aus der mündlichen Tradition ableitet. Seine Worte sind: "Οτι τὸ τοῦ θείου μύρου μυστήριον οὐκ ἐμφέρεται μὲν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, παραδέδοται γε μὲν ὑπὸ τῶν μαθητῶν τοῦ λόγου· ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία τῇ χάριτι αὐτοῦ προνόπ-

τουσα ἐπὶ θείοις ῥητοῖς καὶ θεμελίοις πολλὰ ἐξεῦρε καὶ κατεστολίσατο.

Der biblische Grund der Kranken-Salbung wird also protestantischer Seits nicht bestritten, sondern nur die Behauptung, daß sie ein für alle Zeiten verordneter Ritus und ein Sacrament sey.

II.

Spuren dieses Ritus in der christlichen Kirche bis in's zwölfte Jahrhundert.

Bei keinem der sieben Sacramente haben die Vertheidiger so viel Schwierigkeit und Mühe gefunden, den Gebrauch in der alten Kirche nachzuweisen, als bei diesem. Denn daß sich die Gegner bei der allgemeinen Versicherung: „daß es allgemeiner Gebrauch der Kirche gewesen," so oft sie auch wiederholt wird, nicht beruhigen, läßt sich leicht denken. Und in der That kamen auch hier die griechischen und römischen Apologeten am meisten in's Gedränge.

Freilich läßt man es nicht an Zeugnissen fehlen, welche das hohe Alter dieses Ritus beweisen sollen. Es ist aber nicht schwer, die Unzulässigkeit und Unhaltbarkeit derselben darzuthun. Mehrere Synodal-Beschlüsse fodern zwar, daß die Christen gesalbt werden; aber sie meinen die Salbung (χρισμα), welche auf die Taufe zu folgen pflegte. So Concil. Laodic. c. 48: Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Hier ist offenbar nicht von der letzten Salbung am Ende des Lebens, wodurch man sich zum Eingang in den Himmel vorbereiten will, sondern von der auf die

Taufe folgenden Salbung, wodurch man ein eigentlicher und vollkommener Bürger des Himmelreichs (der Kirche Gottes) wird, die Rede. Auch Pseudo-Dionys. Areop. de hierarch. eccl. c. IV. verstehet unter μύρου τελετῆ nichts weiter, als die Tauf- und Confirmations-Salbung. Was er aber c. VII bemerket, ist geradezu entgegen. Denn hier kommt eine Oel-Salbung vor, (wo nicht μύρον, sondern ἔλαιον stehet), welche der Verstorbene, nach dem Friedens-Kusse, unmittelbar vor dem Einsenken in's Grab, empfängt. Eine Verwandtschaft findet sich hier allerdings; aber eine solche, woraus das Nicht-Daseyn der letzten Oelung, wie sie die griechische und lateinische Kirche hat, mehr als wahrscheinlich wird.

Man berief sich sonst katholischer Seits (wie aus St. Durandi de rit. eccl. cath. lib. I. c. 20. p. 182 zu ersehen ist) insbesondere auf Hieron. Comment. in Marc. VI. Augustin. de visitat. infirm. c. 4. und Chrysostom. de sacerd. lib. 3. als drei gewichtvolle Zeugnisse. Aber es wurde von den Protestanten gezeigt, daß die beiden ersten Schriften entschieden unächt seyen, und daß Chrysostomus in einem ganz andern Sinne über den Brief Jakobi commentire. Vgl. Mart. Chemnitii examen Concil. Trident. P. II. p. 388 seqq. Daher beruft sich auch Bellarmin. de extr. unct. lib. I. c. 4. Opp. T. III. p. 1260 seqq. nicht auf diese Kirchenväter, legt aber desto mehr Gewicht auf das Zeugniß des im Anfange des V. Jahrhunderts lebenden römischen Bischofs Innocentius I., welcher Epist. I. ad Decent. c. 8. ganz deutlich von der unctio infirmorum rede. Er fügt dann hinzu: Adde, quod Magdeburgenses Centur. V. c. 6. de ritu visitationis infirmorum, hoc testimonio probant, illo saeculo fuisse consuetudinem ungendi aegrotos. Denique Kemnitius, qui omnes fere alios conatur exponere, qui a Catholicis proferuntur pro hoc Sacramento, hunc auctorem ne nominare quidem

ausus est, nec tamen eum ignorare potuit, eum omnes Catholici hoc testimonium proferant. Allerdings hat Chemnitius dieses römischen Bischofs (welchen man, nach Siegeberti Gemblur. Chronic. für den Erfinder der letzten Oelung hielt, vgl. Durandus l. c. p. 182) nicht erwähnt, sondern den ein Jahrhundert später lebenden Felix IV. als den Urheber der Vorschrift: infirmos ante obitum oleo esse inungendos, genannt. Aber er würde auch in Beziehung auf Innocentius I. geantwortet haben (p. 390): Non satis est ad probationem Pontificiae unctionis, ostendisse, quod veteres mentionem faciant unctionis, quae in Marco et Jacobo describitur: sed hoc monstrandum est, veterem ecclesiam unctionem agnovisse et usurpasse pro peculiari Sacramento eorum, qui in exitu vitae constituti erant, tali materia, forma, actione, tali opinione, in eum finem et usum, sicut Pontificii de sua extrema unctione tradunt. Hoc vero ex nullis fide dignis verae antiquitatis scriptis docere possunt.

Ferner macht Bellarmin l. c. die an sich ganz richtige Bemerkung: Ex hoc etiam (Innocentii) testimonio colligimus, cur non extent multa hujus generis testimonia, id est, tam antiqua et tam expressa; quia videlicet non habuerunt, occasionem de hac re scribendi. Nam nec Innocentius de hac re scripsisset, nisi Episcopo Eugubino dubitatio illa in mentem venisset, utrum Episcopus dare possit Sacramentum extremae unctionis, an solus Presbyter: ita enim est quaestio, ad quam Papa respondet. Alioqui enim de Sacramentis, quae in usu quotidiano erant, non scribebant Patres, nisi coacti aliqua occasione, vel nisi Haereticis respondendum esset. Aber ohne bei den Folgerungen, welche aus diesem Gebrauche des argumenti a silentio zu machen wären, zu verweilen, muß man sich billig darüber wundern, daß Bellarmin eine andere von Chemnitius gemachte, gewiß sehr wichtige

Bemerkung hier mit Stillschweigen übergangen und weiterhin (p. 1264) nicht genügend beantwortet hat. Dieser Schriftsteller nämlich führt an: Hoc vero ostendi potest, non diu post Apostolorum tempora, Apostolicam infirmorum unctionem, extra donum sanationis, in alium usum transformatam et depravatam fuisse ab Haereticis. Irenaeus enim lib. I. c. 18 dicit, ex Valentinianis quosdam morientes suos ad finem defunctionis inungere, mittentes capitibus eorum oleum et aquam, cum invocationibus; idque ex opinione, quod illa unctione redimantur. Notabilis est historia, quod actio Apostolicae unctionis, extra donum sanationis, ad morientes transferri coepit ab Haereticis, ea opinione, quod morientes in fine defunctionis per illam unctionem redimerentur. Illud vero Irenaei tempore inter Haereses computatum fuit. Consideret autem lector, quantum illa Irenaei descriptio absit ab extrema Pontificiorum unctione. Was Bellarmin dagegen erinnert, ist weder richtig noch genügend. Denn Irenäus sagt allerdings, daß die Salbung den Sterbenden (nicht den Todten, wie Epiphanius Haeres. 37 hat) ertheilt werde, und er unterscheidet sie von der stellvertretenden Tauf-Salbung, welche er zuvor beschrieben hatte. Die katholische Kirche scheint sich dieses Ritus auch deshalb enthalten zu haben, weil man ihn leicht mit den heidnischen Todten-Salbungen (Corpus lavant et ungunt bei Virgil, und lavaorum ultimum bei Apulejus) verwechseln konnte.

Wenn solche Gründe vorhanden waren, so begreift man desto leichter, warum die Alten über diesen Punkt so wenig berichteten. Daß auch die Griechen für ihr *εὐχέλαιον* kein einziges haltbares Zeugniß des Alterthums beibringen, sondern sich bloß auf die gar nicht bestrittene Tauf- und Confirmations-Salbung einlassen (wie Sonntag de Euchel. p. 16 seqq. hinlänglich gezeigt hat), ist

gewiß von Wichtigkeit, da gerade bei den Griechen das Alterthum's-Zeugniß das meiste Gewicht hat.

Obgleich aber die Lateiner ein höheres Alter nachgewiesen haben, als die Griechen, so würde doch die Behauptung: daß Letztere dieses Sacrament von Ersteren entlehnt hätten, viel zu voreilig seyn. In dieser Hinsicht hat Bellarmin (p. 1262) ganz richtig bemerkt: Accedat denique testimonium Ecclesiae Graecae, quod ideo suum pondus habet, quia cum constet, Graecos non accepisse suos ritus a Romana Ecclesia, praesertim ab annis plus quingentis, quibus a nobis separati fuerunt, certum est ea, in quibus convenimus, esse antiquiora schismatibus et haeresibus, quae postea natae sunt. Porro Graecos agnoscere pro vero Sacramento extremam unctionem, patet primo ex Concilio Florentino, ubi sine ulla contradictione receperunt. Instructionem Armenorum, ubi inter alia Sacramenta numeratur extrema unctio. — — Idem etiam tradunt Graeci scriptores recentiores, ut Simeon Thessalonicensis in libro de VII Sacramentis, Nicolaus Cabasila in expositione Liturgiae c. 26., ac demum ipsum *Εὐχολόγιον*, id est, liber ritualis Graecorum, eosdem ritus habet in hoc Sacramento, quos etiam nos Latini habemus. Auch Leo Allatius (lib. III. c. 16.) hat diese vollkommene Uebereinstimmung zu behaupten gesucht. Sie ist aber keinesweges so groß, wie auch von Marten é de antiq. eccl. ritib. lib. I. c. VII, art. 2. an mehrern Beispielen gezeigt wird. Vgl. Sonntag de Euchelaeo. p. 29—31. Auch darf man nicht vergessen, daß die Sieben-Zahl der Sacramente von den Griechen viel später, und nie ganz übereinstimmend, angenommen worden ist.

Vom XII. Jahrhundert an ist dieser Ritus, wenigstens in der abendländischen Kirche, allgemein gebräuchlich und durch die Bemühungen der Scholastiker (besonders Petr. Lombard. Sentent. l. IV, distinct. XXIII. Thom.

Aquin. lib. IV, dist. 23. Supplem. III. Part. Summae Qu. XXXIV. Hugon. de S. Vict. de Sacram. lib. II. c. 2 — 8. u. a.) unter die Zahl der Sacramente, und zwar als das fünfte, aufgenommen. Auch ist das Sacramentum extremae unctionis in sämmtlichen lateinischen Official- und Ritual-Büchern enthalten. Martene (de antiq. eccl. rit. P. II. p. 116 — 257) hat dreißig verschiedene Ordines (29 lateinische und einen griechischen aus dem Euchologio) vollständig mitgetheilt. Der erste darunter (Ordo I. ex Pontificali Anglicano Monasterii Gemmeticensis) hat, nach dem Verfasser, ein Alter von ohngefähr 900 Jahren. Bellarmin (p. 1261) führt an: Habemus, qui expresse inter Sacramenta numerant hanc unctionem, ut Alcuinus de offic. divin. cap. de infirmis, Amalarius de offic. ecc. lib. I. c. 12. Petrus Damiani de dedicat. templi serm. 1. Hugo de Sacr. p. 15. Wundern muß man sich, daß sich weder Bellarmin, noch, so viel ich weiß, ein anderer Schriftsteller auf Gregor's d. Gr. Sacramentarium beruftet. Dieses enthält (Opp. T. V. p. 224 — 25 ed. Antverp.) Orationes ad visitandum infirmum, sive ungendum oleo sancto*). Man hätte also doch einen Beweis aus dem VI. Jahrhundert von einer liturgischen Praxis, welcher auf jeden Fall das älteste Zeugniß wäre. Zweifelte man vielleicht an der Aechtheit dieses Theils des freilich stark interpolirten Gregorian. Sacramentar's? Oder trug man deshalb Bedenken, sich darauf zu berufen, weil dieses Officium weder unter der Kategorie und Rubrik, noch unter dem Titel eines Sacraments, sondern bloß unter der Bezeichnung einer Visitatio et unctio in-

*) Der Ordo VI bei Martene P. II. p. 139 — 40 ist: Ex mss. libro Sacramentorum S. Gregorii Papae, Bibliothecae Colbertinae n. 1927, qui fuit olim Monasterii S. Germani de Pratis. Dieses Officium weicht in mehrern Stücken von der gewöhnlichen Recension ab und ist als eine Abkürzung zu betrachten.

firmorum mitgetheilt wird? Das Letztere ist das Wahrscheinlichere und dient der schon erwähnten Behauptung Mabillon's, Martene's u. a., daß die Benennung: Sacramentum extremae unctionis, viel spätern Ursprungs sey, zur Rechtfertigung.

Außer dem freilich sehr mangelhaften historischen Beweise hat aber Bellarmin auch noch einen Vernunft-Beweis (probatur ratione) für dieses Sacrament geliefert, wovon das Wesentliche hier mitzutheilen seyn wird. Er sagt: Accedit ratio ex divina providentia desumta, qua etiam utitur Tridentinum Concilium. Nam cum Dominus Sacramenta instituerit, quibus veluti divinis subsidiis juvaremur in ingressu Ecclesiae et in progressu, certe nullo modo credendum est, defuisse divinam ejus providentiam in egressu, et transitu ab hac temporali, militante ecclesia ad aliam sempiternam, praesertim cum nunquam magis homo indigeat auxilio et praesidio, quam in articulo mortis, ut Patres passim docent— — — Tunc enim et hostes fortius impugnant, quia modicum habere se vident; et ipse homo nunquam est ineptior ad resistendum, ob dolorem et aegritudinis magnitudinem. Si enim corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, etiam dum optime valet, certe in ipso actu corruptionis maxime aggravabit: et experientia ipsa testatur, vix posse ejusmodi aegrotos mentem ad Deum attollere.

Auf den von Chemnitius gemachten Einwurf: daß den Sterbenden, wie den Lebenden, einerlei Gnaden- und Hülfs-Mittel, nämlich Wort Gottes, Taufe und Abendmahl, gegeben seyen, wird (p. 1263) erwiedert: Si haec responsio valeret, probaremus etiam non fuisse opus Eucharistia. Nam ipsorum opinione, memoria Baptismi semper justificat: cur igitur post

Baptisma sumitur Eucharistia? nimirum quia post baptismum paulatim ex hujus vitae negotiis et ipsa pugna conscientiae, minuitur fervor initio acceptus, nec sufficit memoria baptismi ad eum reparandum: ideo Dominus instituit spiritualem cibum etc. Ita igitur, quia in exitu de hoc mundo existunt speciales difficultates, instituit Dominus speciale praesidium; praesertim quia saepe accidit, ut, qui in extremis agunt, nec possint audire verbum exhortationis, nec Eucharistiam percipere, nimirum morbo gravati, et usu sensuum privati: inungi autem et Sacramenti hujus fructum percipere semper possunt.

Kein Unbefangener wird läugnen, daß diesen Bemerkungen ein wahrer und schöner Gedanke zum Grunde liege, und daß die Ansichten von der Religion, welche den Menschen mit ihren Sacramenten von der Wiege bis zum Grabe wohlthätig begleitet, wie sie von neuern Dichtern, Göthe, Chateaubriant u. a. vorgetragen werden, davon ausgegangen sind. Daß diese Ansicht auch den Neu-Griechen nicht fremd geblieben, kann man aus Gregorii Hieronomachi Synops. dogmat. eccles. c. 4. (welches Buch im Jahr 1635 geschrieben ist und woraus Leo Allatius de consens. p. 1258 die hieher gehörige Hauptstelle im neu-griechischen Originale mitgetheilt hat) und Alex. de Stourdza Considerations 1816. p. 101—102, ersehen. Es wäre einseitig und ungerecht, wenn man diese Darstellung aus dem Grunde verächtlich machen wollte, weil sie mehr in das Gebiet der Aesthetik und Poesie, als in die Grenzen der Dogmatik, gehöre!

III.

Art und Weise, die letzte Oelung zu ertheilen.

Es ist schon bemerkt worden, daß bei den Griechen und Lateinern, ungeachtet ihrer Uebereinstimmung in der Hauptsache, dennoch in Hinsicht der Administrations-Grundsätze und Gebräuche Verschiedenheit der Meinung und Observanz herrsche. Und diese Verschiedenheit wird hier zugleich mit dem Gemeinschaftlichen näher darzustellen seyn.

1.

In Ansehung des Subjektes dieses Sacramentes, oder der Frage: Wer die letzte Oelung empfangen könne? stimmen Griechen und Lateiner in der Regel überein: daß nur der wahre Christ, im Zustande der Krankheit und Schwachheit, dazu fähig sey. Es sind demnach auszuschließen:

1.) Alle Ungetaufte, insbesondere Juden, Muhammedaner, Heiden.
2.) Kinder, welche noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind.
3.) Wahnsinnige, welche ihres Verstandes gänzlich beraubt sind.
4.) Die wegen schwerer Verbrechen zum Tode verurtheilten, unbußfertigen Missethäter.
5.) Alle Menschen, welche sich im Zustande vollkommener Gesundheit und Kraft befinden.

Beim ersten Punkte ist uns keine Ausnahme bekannt, sondern man fodert immer als conditio sine qua non die Taufe. Vgl. Prickartz Theol. moral. T. II. p. 6:

Subjectum caput hujus Sacramenti est omnis et solus homo viator, baptizatus, qui aliquando peccavit actualiter, et est periculose infirmus. Wenn die Griechen sagen: *ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων*, so sind unter den *πιστοῖς* (fidelibus) die vollkommenen, sacramentsfähigen Christen, oder *οἱ ἐλθόντες εἰς τὸ τέλειον*, zu verstehen. Es würden also auch die Katechumenen, selbst wenn sie, nach der Sitte der früheren Zeiten, schon bei reifern Jahren waren, nicht perceptionsfähig gewesen seyn. Wenn kein Fall dieser Art vorkommt, so rührt dieß daher, weil die Handlung der alten Kirche fremd war.

Mehrere Synodal-Statuten aus dem XIII. Jahrhundert bei Martene P. II. p. 104 setzen fest: Ad Sacramentum extremae unctionis moneant populum sacerdotes, non tantum divites et senes, sed pauperes et juvenes, omnes a tempore discretionis, maxime a quatuordecim annis et supra ut se paratos exhibeant, cum necesse fuerit. Andere erfoderten ein noch höheres Alter. So Guil. Durandi Ration. divin. offic. lib. I. c. 8. n. 25: De quibusdam ordinarie legitur, quod inungendus debet esse ad minus decem et octo annorum. Damit harmonirt auch der von Martene aus Martin. Turon. angeführte Vers:

Non nisi mense semel aliquis communicet aeger.
Hic idem solo non bis ungatur in anno.
Octo decemque tantum annos ungendus habebit.
Ordine claustrales alio potiuntur in aegris.

Als Regel wurde angenommen: daß die communionsfähigen Kinder auch die letzte Oelung empfangen könnten, selbst wenn sie auch noch nicht wirklich communicirt haben. Da man nun späterhin die Communion schon im siebenten, achten, neunten Jahre u. s. w. gestattete, so beschränkte man auch hier die früheren Perceptions-Termine auf dieses Alter. Bei Prickartz heißt es: Negandum est, hoc Sacramentum perpetuo amentibus; non negandum

pueris sufficienti rationis usu praeditis, quamvis necdum admissis ad Communionem; nunquam vero, vel vix unquam dandum est pueris necdum egressis septennium, maxime cum Agenda Coloniensis eandem huic Sacramento aetatem praedefiniat, quam Communioni. Die Statuta Synodalia Aurelianensia a. 1557 verordnen: 'Non detur hoc Sacramentum pueris, qui nondum communicaverunt, neque furiosis et dementibus, qui nunquam requisiverint, neque etiam reis ad mortem condemnatis.

Unter die furiosos et dementes aber wurden nicht gezählt die Fieber-Kranken, oder von plötzlichem Wahnsinn Ergriffenen, qui morituri ob phraenesin petere non possunt; zumal wenn ihr untadelhafter, christlicher Lebenswandel bekannt sey. In den Fällen, wo dieß zweifelhaft sey, rieth man die heilige Oelung sub conditione und mit der Formel: Si sis dispositus ad effectum Sacramenti, indulgeat tibi Deus u. s. w. zu ertheilen.

Da ursprünglich die letzte Oelung immer mit der Absolution und Eucharistie (in der Regel als actus antecedens und nur selten als actus consequens, wie Martene p. 106 — 108 gezeigt hat) verbunden seyn sollte, so folgte daraus von selbst, daß alle, welche wegen schwerer Verbrechen angeklagt, mit Kirchen-Buße und Excommunication belegt waren, ausgeschlossen seyn mußten. Auf diese Verbindung verweiset schon Innocentii I. ep. ad Dec., wenn er sagt: Poenitentibus istud (i. e. unctio infirmorum) infundi non potest, quia genus est Sacramenti. Nam quibus reliqua Sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? Wer also in articulo mortis absolvirt und zur Eucharistie zugelassen wurde, der konnte auch dieses Sacrament der Sterbenden empfangen; und dieß hauptsächlich ist der Grund, warum man darauf bestand, daß es erst auf die Absolution und Communion folgen sollte.

praesenti super eos recitato, unanimi cum Latinis consensu, in domibus Graeci ungunt. Imo et aegroti plerique e plebe aliorum manibus et ope ad ecclesiam se deferri student, tum ut sacrarum praesentia et animo levamen et corpori miraculi alicujus experimentum in recuperanda salute obveniat, ibique plurium nonnunquam dierum spatio, in Catechumenaeis jacent, pernoctant, morantur, et sacra tantum unctione sibi remedium exposcunt. Daß man auch in der lateinischen Kirche aus der ältern Zeit Spuren hiervon finde, hat Martene l. c. p. 110 an einigen Beispielen gezeigt. Dieß hängt mit der Sitte, die Salbung sieben Tage hinter einander zu wiederholen, und mit der Vorstellung, nach welcher man diese Salbung mit dem Heil-Wasser des Teichs Bethesda (welches gewöhnlich ein Bild der Taufe war) verglich, zusammen. In spätern Zeiten aber findet man bei den Lateinern keine Spuren einer kirchlichen und gleichsam öffentlichen Kranken-Salbung mehr, sondern sie wird immer als ein Sacrum privatum et domesticum behandelt. Doch scheint die Sitte, das Oel am Grün-Donnerstage zu weihen, sich aus der frühern Zeit herzuschreiben (wenn gleich die Meinung, daß sie schon B. Fabianus um's Jahr 240 eingeführt habe, schwerlich behauptet werden kann), und sich der Einrichtung in der griechischen Kirche zu nähern.

3.

Die Frage: Ob die Kranken-Salbung wiederholt werden dürfe? kann schon nach den bisherigen Bemerkungen bejahend beantwortet werden. Indeß findet man doch, daß die Meinungen darüber getheilt waren. Martene (p. 109) führt einige berühmte Männer aus dem XII. Jahrhundert an, welche die Einheit (quod una, vel unica esse debeat unctio) behaupten: Qui infirmorum unctionem non solum in eadem aegri-

tudine, sed in diversa, non magis iterandam censebant, quam baptismatis, confirmationis, ordinationis, ecclesiarum, vasorumque ecclesiasticorum unctionem: quorum sententiam refutavit Petrus Cluniacensis Epist. lib. V. ep. 7. et Petrus Lombardus libro IV Sententiarum, quibus subscripserunt omnes deinceps Theologi, qui saltem in diversa aegritudine unctionem repeti posse docuerunt. Allerdings ist in der römischen Kirche, auch nach den Bestimmungen des Concil. Trident. Sess. XIV. c. 8., die Wiederholung erlaubt. Vgl. Steph. Durandi de rit. eccl. cath. lib. I. c. 20. p. 203. Liberii de sacr. extr. unct. Tractat. VI. controv. XI.: Est etiam iterabilis in eadem infirmitate diversum statum subeunte, quia extrema unctio instituta est per modum medicinae, medicina autem toties iterari potest, quoties nova supervenit infirmitas.

Man darf aber doch nicht übersehen, daß die Gegner in sofern nicht so ganz Unrecht hatten, als sie dieses Sacrament mit der Taufe, Confirmation und Ordination, wobei ebenfalls eine Salbung Statt fand und deren Wiederholung aufs strengste untersagt war, in Verbindung setzten. Die Frage schien sich sehr natürlich aufzudringen: Wenn drei Salbungen nicht wiederholt werden dürfen, warum soll bei der vierten eine Ausnahme gemacht werden, zumal da weder in der Schrift ein bestimmter Befehl, noch in der alten Kirche ein entscheidendes Beispiel dafür angeführt werden kann? Daher ist es zu erklären, warum mehrere katholische Schriftsteller, obgleich sie der Tridentinischen Erklärung den Vorzug einräumen, doch die abweichende Meinung, welche Bellarmin ganz mit Stillschweigen übergeht, mit viel Achtung behandeln. Aber eben daher kommt es auch, daß gewöhnlich die letzte Oelung mit den beiden Sacramenten, der Buße und Eucharistie, bei welchen die Wiederholung wesentlich ist, in die engste Verbindung gesetzt wird. Doch hat man schon frühzeitig einige Beschränkungen für nöthig gehal-

ten, wie man aus Guil. Durandi ration. div. offic. lib. I. c. 8. ersieht. Es sind folgende zwei: 1.) Quod aegrotans semel duntaxat debet in anno inungi, licet pluries aegrotet. Dieß würde mit der erwähnten Grün-Donnerstags-Salbung und der Oster-Communion zusammenstimmen. 2) Quod ab Episcopo semel inunctus non debet, propter ejus reverentiam, ulterius per Presbyterum inungi.

Die Griechen gestatten ohne Weiteres die Wiederholung, nach der Erklärung von Metrophan. Critop.: Ὥστε οὐχ ἅπαξ τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἔξεστι χρῆσθαι τούτῳ, καθὰ καὶ τοῖς ἰαματικοῖς φαρμάκοις τοσαυτάκις χρώμεθα, ὁσάκις νοσήσομεν. Dieß stimmt ganz mit der angeführten Erklärung der Lateiner überein.

4.

Ueber die Frage: Von wem dieses Sacrament zu verwalten sey? herrschte im Allgemeinen große Uebereinstimmung, weil man sich durch die Bestimmung Jakob. V, 14: Inducat Presbyteros ecclesiae, für verpflichtet hielt, die Salbung vorzugsweise für das Geschäft des Presbyters oder Priesters zu halten. Daher lesen wir überall: Minister hujus Sacramenti est Sacerdos. Vgl. Bellarmin de extr. unct. c. IX: Ministrum esse Presbyterum, id est, Sacerdotem, et consequenter Episcopum, si is velit, docent omnia concilia et Patres supra citati. Id quod etiam aperte colligitur ex Jacobo: Inducat Presbyteros ecclesiae. Nam etsi vox illa Graeca Πρεσβυτέρους ambigua sit, et tam seniorem aetate, quam dignitate significare possit, tamen secundum usum scripturae N. T. et ecclesiae non significat, nisi Sacerdotes; unde 1 Tim. IV illud: Cum impositione manuum

presbyterii, etiam adversarii intelligunt de ministris ecclesiasticis, non de Senioribus laicis.

Daß der Bischof davon nicht ausgeschlossen seyn sollte, liegt schon in Bellarmin's Worten, so wie in der aus Durandus angeführten Stelle. Aber es wird auch schon in Innocentii I. ep. ad Decent. c. 8. ausdrücklich gefodert: Ceterum superfluo videmus adjectum, ut de Episcopo ambigatur, quod Presbytero licere non dubium est. Nam idcirco Presbyteros dictum est, quia Episcopi aliis occupationibus impediti, ad omnes languidos ire non possunt. Ceterum si Episcopus aut potest, aut dignum ducit aliquem a se visitandum et benedicere et ungere chrismate, sine cunctatione potest, cujus et ipsum Chrisma conficere. Man darf hierbei aber nicht vergessen (was die katholischen Schriftsteller nicht anzuführen pflegen), daß Innocenz allen Gläubigen das vom Bischofe consecrirte Oel anzuwenden erlaubt, und daß er die bischöfliche Consecration, und nicht die Anwendung, für die Hauptsache erklärt. Auch führt Martene (p. 112) mehrere Fälle an, wo Bischöfe die letzte Oelung ertheilt haben.

Die Griechen halten die Verwaltung des εὐχέλαιον in der Regel gleichfalls für eine bloß priesterliche Function, nehmen aber den Jakob. V, 14 gebrauchten Plural: τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας in dem Sinne, daß es nicht von einem, sondern von mehrern zu verwalten sey. Wenn man aber auch die Richtigkeit dieser wörtlichen Interpretation zugeben wollte, so kann man doch mit Recht fragen: woher die Griechen beweisen wollen, daß gerade sieben Priester (ἑπτα πρεσβύτεροι) dazu erfoderlich seyen? Sie berufen sich zwar auf die sieben Todt-Sünden, auf die sieben Gaben des h. Geistes, auf die sieben Dochte (ἑπτὰ θρυαλλίδες), auf die sieben Evangelien und Perikopen, sieben Buß-Psalmen, siebenfache Salbung u. s. w. Aber dieß und Aehnliches findet auch bei andern Sacraments-Handlungen Statt und kann die sonst ganz unge-

wöhnliche Collectiv-Administration noch nicht rechtfertigen. Darin sind sie übrigens consequent, daß die bei ihnen übliche Salbung der Todten (vgl. Dallaei de extr. unct. p. 192., und Sonntag de Euchel. p. 27.) ebenfalls von sieben Priestern (und einem Diakonus vorgenommen wird.

Daß die Griechen hierbei aber keine große Strenge beweisen, will uns Metrophanes Critop. bereden. Denn er sagt: *Νοσήσαντος τινος τῶν πιστῶν, προσκαλοῦνται ὑπὸ τῶν οἰκείων αὐτοῦ ἑπτὰ πρεσβύτεροι. Δυνατὸν δὲ καὶ ἐλάττους τῶν ἑπτὰ, ὡς καὶ μέχρις ἑνὸς συστέλλεσθαι τὸν ἀριθμὸν, μὴ παρόντων ἄλλων.* Allein dieß stehet in Widerspruch mit Petr. Arcudius (lib. V, c. 3.), Leo Allatius (lib. III. c. 16. n. 16.) u. a., welche behaupten, daß drei Priester die geringste und nur für den Nothfall erlaubte Zahl sey, und daß nicht nur in Konstantinopel, sondern auch in andern Kirchen-Ordnungen (nach dem Zeugnisse des Simeon Thessalon.) eine jede von weniger als drei Priestern ertheilte Salbung für ungültig erklärt und mit der Absetzung des Priesters bestraft werde.

Indeß verdient bemerkt zu werden, daß, wie Martene (p. 118) gezeigt hat, auch im Occident in ältern Zeiten Beispiele von mehreren Oelungs-Priestern vorkommen, und daß die Waldenser diesen Gebrauch aus dem Grunde mißbilligten: propter plures sacerdotes ibi necessarios. Wenn dieser Akt (was ehemals zuweilen der Fall war, s. oben) öffentlich in der Kirche geschah, so konnte die Assistenz mehrerer Geistlichen, ohngefähr so wie bei der Ordination, weit eher passend scheinen, als da, wo er bloß inter privatos parietes vorgenommen wird. Eine Beziehung auf die alte Sitte dürfte es seyn, wenn in der Agenda Colon. eccl. 1614. 4. p. 104 gesagt wird: Quamvis autem plures sacerdotes ad precandum adesse possint, unus tamen idemque sit oportet, qui infirmum ungit, et formae verba pronunciat. Ebendaselbst

heißt es auch: Minister hujus sacramenti est Sacerdos b. Jacobo teste c. V. et quidem ex s. ecclesiae decreto proprius Pastor, qui jurisdictionem in aegrotum habet, sive alius sacerdos, cui ille hujus sacramenti tribuendi potestatem fecerit. In extremo tamen necessitatis casu etiam sacerdos, tametsi Pastor non sit, id potest administrare. Durch diese sehr zweckmäßige Verordnung wird nicht nur die Störung des Parochial-Verhältnisses, besonders durch die Mönche, verhütet, sondern auch die nähere Verbindung mit der Pönitenz und Eucharistie angedeutet.

5.

Die Scholastiker und Casuisten unterscheiden eine Materia remota et proxima unctionis infirmorum. Die erste ist oleum benedictum; die zweite ipsa unctio oder actus unctionis. Alsdann sind unter der Form bloß die bei der Handlung zu sprechenden Worte und Gebete zu verstehen. Auf jeden Fall ist als die eigentliche Materie anzusehen: Oleum olivarum ab Episcopo consecratum. In Steph. Durandi de rit. eccl. cath. lib. I. p. 181. wird hierüber bemerkt: Oleum olivae, seu ex olearum baccis ab Episcopo consecratum sacramenti extremae unctionis elementum est, sive materia; distatque oleum infirmorum ab oleo Catechumenorum; errantque sacerdotes, qui de oleo Catechumenorum ungunt infirmos. Der Bischof hat Feria V. oder die viridium, eine dreifache Oel-Weihung vorzunehmen: 1.) Oleum pro infirmis. 2.) Oleum ad Chrisma. 3.) Oleum ad Catechumenos ungendos. Die Art und Weise, wie dieß geschehen und jede Art zu verwenden sey, wird von Honorius Augustodun. lib. III. c. 80—82 ausführlich beschrieben. Das Kranken-Oel wird in einer Ampulla für den Gebrauch des ganzen Kirchen-Jahres sorgfältig aufbewahrt, und es wird davon in jedem

vorkommenden Falle so viel genommen, als erfoderlich ist. Was am Ende des Jahres übrig bleibt, soll verbrannt werden. Da, wo es nicht hinreichen sollte, darf der Geistliche etwas frisches Oliven-Oel dazu thun und mit dem consecrirten vermischen. S. Agenda Colon. eccl. 1614. p. 104. vgl. p. 3. §. 12.

Die Praxis der Griechen ist, nach Theodor. Cantuar., Areudius, Leo Allatius u. a. ganz hiervon verschieden. Hier wird das Salb-Oel nicht für den Gebrauch des ganzen Jahres vom Bischofe, sondern für jeden besondern Fall von den sieben (oder, im Nothfalle, drei) Priestern consecrirt. In der von Sonntag de Euchel. p. 31 citirten Epist. ad Episc. Messan. des Cardinals Julius Antonius heißt es: Sciendum est, quod apud Graecos hujusmodi oleum non benedicitur ab Episcopi Fer. V. in coena Domini, quemadmodum servat Ecclesia Latina; sicut nec oleum Catechumenorum: verum ipsi etiam simplices Sacerdotes, numero septem, in eo Sacramento exhibendo illud omnes sigillatim antea benedicunt, et eo benedicto infirmum primus eorum, et deinde reliqui omnes simul inungunt, prout in eorum Euchologio traditur in ordine sancti olei.

Aber auch darin weichen die Griechen ab, daß sie nicht bloß Oel, sondern auch Wein zu ihrem Euchelaion nehmen. Metrophanes Critop. sagt hierüber: *Προτίθεται ἐπὶ τραπέζης σκευάριον, ἐν ᾧ οἶνος καὶ ἔλαιον, ὅτι ταῦτα καὶ ἐν παραβολῇ Σαμαρείτης προσέφερε τῷ λῃσταῖς περιπεσόντι· φησὶ γάρ· ἐπιχέουν αὐτῷ ἔλαιον καὶ οἶνον, σημαντικὰ ὄντα τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος τῆς ἱλαρᾶς καὶ εὐφραντικῆς.* Die Lateiner erwähnen dieser Abweichung nicht, wahrscheinlich, um die von ihnen behauptete Harmonie bei der Administration dieses Sacramentes nicht aufgeben zu müssen. Indeß wäre es möglich, daß der Verfasser hier keine allgemeine, sondern bloß eine Particular-Gewohnheit beschriebe, wiewohl dergleichen bei den Griechen

äusserst selten vorkommen. Uebrigens geschieht in dem Euchologio bei Goar, King u. a. des Weins keine Erwähnung.

6.

Auch in der Art und Weise, wie die letzte Oelung ertheilt wird, findet man bei Griechen und Lateinern verschiedene Gebräuche, welche zwar bei den Verhandlungen auf der Kirchen-Versammlung zu Florenz 1439 für unwesentlich und unerheblich erklärt wurden, wogegen aber die Griechen seit 1442, wo sie das florentinische Concordat wieder aufhoben, protestirten.

Die florentinische Kirchen-Versammlung setzt fest, dass der Kranke an folgenden sieben Theilen des Körpers gesalbt werde: 1.) Oculi; 2.) Aures; 3.) Nares; 4.) Os; 5.) Manus — propter quinque sensus. 6.) Renes, ubi est sedes concupiscentiae. 7.) Pedes, ob vim progressivam et exsecutionem. Hierauf hat man sich in der lateinischen Kirche in der Regel gehalten; doch ist es zur Sitte geworden, statt der Nieren, die Brust zu salben. In der Agenda Colon. eccl. wird p. 107 gesagt: Non omnes corporis partes ungendae sunt, sed tantum sensuum exteriorum sedes; oculi propter visionem, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum et locutionem, manuum palmae tam sacerdotum quam Laicorum propter tactum, pedes propter gressum. Renum inunctio, quod de substantia non sit, propter honestatem tam in viris quam in mulieribus fere omittitur, eorumque loco pectus circa regionem cordis sacro oleo liniri solet. Vgl. Bellarmin de extr. unct. c. X. p. 1270. Das Concil. Trident. S. XIV. c. 1. sagt bloss im Allgemeinen: Materiam esse oleum ab Episcopo benedictum; nam unctio aptissime Spiritus S. gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat; formam deinde

esse illa verba: Per istam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid peccasti per visum, auditum, gustum, odoratum et tactum. Sonach würden also nur die fünf Sinnes-Organe zu salben seyn. Dieß wird auch gewöhnlich angenommen. Prickartz l. c. p. 4. Die Erwähnung der gratia Spiritus S. scheint aber doch eine Beziehung auf die gratia septiformis zu enthalten. Auf jeden Fall hat hier das Concil. Freiheit gestatten wollen, deren sich auch die römische Kirche in der Praxis bedient.

Nach Arcudius lib. V. c. 7 geschieht bei den Griechen die Salbung: In frontem, mentum, ambas genas, ut fieri videatur unctio in capite ad modum crucis; deinde ad pectus, tum ad manus, idque ex utraque parte, postremo ad pedes. Nach Metrophanes Critop. ist es bloß eine vierfache Salbung: ἐπὶ τοῦ μετώπου, καὶ ἐπὶ τῶν στέρνων, ἐπί τε τῶν χειρῶν, καὶ τῶν ποδῶν, σταυροῦ τύπῳ πανταχοῦ. In dem Euchologio geschieht der Füße keine Erwähnung, sondern es heißt bloß: der Priester salbet den Kranken kreuzweis an der Stirn, an den Nasenlöchern, der Brust, dem Munde und an den beiden Seiten der Hände. Sonst sind es immer sieben Salbungen, und darauf beziehen sich auch die ἑπτὰ θρυαλλίδες (septem ellychnia, Dochte, Baumwollen-Bündelchen), womit jeder der sieben Priester, unter einer bestimmten Gebets-Formel, einen Theil des Körpers bestreichet. Das Verfahren bei den Lateinern wird in Prickartz Theol. moral. T. II. p. 19 mit folgenden Worten beschrieben: Loca seu membra inuncta debent a sacerdote, vel alio ministro in sacris constituto abstergi immediate postquamlibet unctionem; ipsi autem globuli ex stuppa vel alia materia, qui ad eum usum servierunt in vase mundo asservandi, et postea comburendi, et quidem juxta Rituale Romanum comburendi in ecclesia, ipsi autem cineres in sacrarium projiciendi.

Ohne bei den übrigen Vorschriften in Ansehung der verschiedenen Reben, Verrichtungen, Manipulationen, Ornat u. s. w., deren die Ritual-Bücher eine Menge enthalten, zu verweilen, verdient es als etwas Charakteristisches bemerkt zu werden, daß die bei den verschiedenen Salbungen zu wiederholende Formel: Indulgeat tibi per istam unctionem et suam piissimam misericordiam quidquid peccasti etc. ausdrücklich für eine formula deprecatoria erklärt wird. Zwar bemerkt Martene (p. 116): Dum peragitur unctio, nonnulla Ministri pronunciant verba, quae a scholasticis doctoribus forma appellantur. Haec in quibusdam Ritualibus modo absoluto, in aliis deprecativo, in nonnullis partim absoluto, partim deprecativo enunciantur. Qua de re frustra disputant Scholastici, cum parvi referat quovis modo proferantur, dum modo in nomine Domini, quod solum requirit Apostolus, proferantur. Nec omnibus argumentationum suarum cavillationibus formas absolutas convellere potuerunt, quas omnis approbavit antiquitas, nec respuerunt insigniores Theologi.

Dennoch sind die von Martene angeführten Fälle immer nur Ausnahmen von der Regel; und gerade der Eifer, womit die Theologen, welche doch sonst in der Lehre von den Sacramenten strenge Absolutisten sind, für die Deprecations-Formel streiten, muß einen besondern Grund haben. Diesen hat schon Bellarmin de extr. unct. c. VII. p. 1266. am richtigsten angegeben. Seine Worte sind: Nota, causas, cur forma debeat esse deprecatoria, varias assignari, sed illam videri praecipuam, quia hoc Sacramentum S. Poenitentiae, et quasi Poenitentia quaedam infirmorum, qui non possunt jam facere opera Poenitentiae. Idcirco hoc interest inter haec duo Sacramenta, quod in Sacr. Poenitentiae requiritur Confessio et Satisfactio, et proinde opera laboriosa ex parte suscipientis

sacramentum: unde ibi est justitia et misericordia: in hoc autem Sacramento est sola Dei misericordia, et ideo dicitur: Indulgeat tibi Deus etc. Itaque ad significandum in hoc Sacramento esse remissionem ex sola misericordia, utimur prece.

Auf den Gebrauch der Griechen kann man sich hier nicht berufen, weil sie sich, statt der Absolutions-Formel, eines Gebets bedienen, welches bei jeder der sieben Salbungen wörtlich wiederholt wird. Es lautet bei Metrophanes Critop. also: *Πάτερ ἅγιε, ὁ ἀποστείλας εἰς τὸν κοσμον μονογενῆσου υἱὸν, τὸν κύριον ἡμῶν καὶ Θεον Ι. Χρ., πᾶσαν νόσον ἰώμενον καὶ πᾶσαν μαλακίαν θεραπεύοντα, αὐτὸς καὶ νῦν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, χάριτι καὶ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου πνεύματος, ἴασαι τὸν δοῦλον σου, τὸν δεῖνα, ἀπαλλάττων αὐτὸν τῆς κατεχούσης νόσου, ἀνιστῶντε τοῦτον ἀπὸ κλίνης ὀδυνηρᾶς, ἵνα ὑγιαίνων δοξάζῃ σε τὸν ἄναρχον πατέρα, καὶ τον συνάναρχον σου υἱὸν, ἅμα τῷ συναϊδίῳ σου πνεύματι, ἕνα Θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι, καὶ μιᾷ οὐσίᾳ, ᾧ δόξα, καὶ τιμὴ, καὶ κράτος πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: ἀμήν.* Gegen die Zweckmäßigkeit und Schönheit dieses Gebetes wird auch die strengste Kritik nichts zu erinnern haben.

Ueberhaupt enthält die ganze *τάξις τοῦ Εὐχελαίου* der Griechen Vieles, was Beifall verdient und ächt biblisch und erbaulich ist. Nur die ungebührliche Länge und Ausdehnung verdient Tadel. Die Uebersetzung bei Martene p. 241 — 258 und in Schmitt's Darstellung der griech.-russischen Kirche. Mainz 1826. S. 220 — 247., welche doch noch Abkürzungen enthält, kann zum Beweise dienen, daß dem armen Kranken, der dieses Officium mit seinen vielen Troparien, Kanonen, Kathismen, Kontakien, Sticherien, Exapostilarien, Ektinien u. s. w. auszuhalten hat, etwas Schweres zugemuthet werde! Von der Erlaubniß einer Abkürzung nach den Umstän-

den und Personen findet man keine Spur und sie streitet auch wider die sonstige liturgische Strenge in dieser Kirche.

Dagegen verdient das Officium der Lateiner das Lob einer zweckmäßigern Kürze. Unter den XXIX Ordinibus bei Martene (p. 116—258) ist kein Formular, welches halb so lang wäre, wie das griechische. Es giebt zwar auch längere, z. B. das in der Agenda Colon. 1614. p. 109 sqq. Allein es wird nicht nur erlaubt, sondern sogar zur Pflicht gemacht, bei ansteckenden Krankheiten und sonst nach Befinden der Umstände, Abkürzungen zu machen. In Prickartz Theol. mor. T. II. p. 19 heißt es: Omittere Psalmos poenitentiales, vel Litanias, vel ceteras preces praescriptas, etiam extra casum necessitatis non est mortale — — Preces illae in necessitate omissae, postea, si supervivat infirmus, supplendae sunt. Die Agenda Colon. p. 108 verlangt, daß das bei der Salbung Ausgelassene in der Kirche oder unterweges nachgeholt werde.

B.

Das kirchliche Todten-Amt.

Joach. Hildebrand: De veteris ecclesiae, Martyrum inprimis et S. S. Patrum, ars bene moriendi, sive praxis circa moribundos et de morientium virtutibus. Helmst. 1661. ed. 2. 1719. 4.

Fr. M. Samuellii de sepulturis christianis. Taurin. 1678. 4.

Iac. Gretseri de Christianorum funere libri tres. Ingolstad. 1611. 4. Auch in Gretseri Oper. Ratisb. 1735. f. T. V. p. 79 seqq.

Onuphrii Panvinii libellus de ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos, et de eorum coemeteriis. (Als Anhang zu Platinae vit. Pontif. Sodann besonders cum Praefat. J. Ge. Joch. Lips. 1717. 4.)

Antiquitatum circa funera, et ritus vet. Christianorum quovis tempore in ecclesia observat. libri VI. auctore J. E. F. U. L. (i. e. Jo. Ern. Franzen, Ulza-Luneburgico). Cum Praefat. Jo. Fabricii et Jo. Andr. Schmidii. Lips. 1713. 8.

Jo. Nicolai liber de luctu Christianorum, sive de ritibus ad sepulturam pertinentibus. Lugd. Bat. 1739. 8.

C. S. Senffii Dissert. de cantionibus funeribus veterum. Lips. 1689. 4.

Ritus in vitae egressu observari soliti, s. de re funerea? Vid. Casp. Calvoer Rituale eccl. P. I. p. 797 — 1048.

Erstes Kapitel.

Ueber den allgemeinen Gesichtspunkt, aus welchem in der christlichen Kirche der Todt betrachtet wird.

Es ist bekannt, daß mehrere unserer berühmtesten Dogmatiker selbst den zeitlichen Tod der Frommen für eine Strafe erklären. Man höre Reinhard (Vorles. über die Dogmat. §. 184): „Der Tod ist auch, der Erlösung ungeachtet, für die Frommen noch immer eine Strafe. Dieß erhellet 1.) schon aus der Natur der Sache; denn auch sie haben ihn durch mancherlei Vergehungen befördert, und jedes durch freiwillige Handlungen veranlaßte Uebel ist eine Strafe. 2.) Die Schrift stellet ihn auch bei den Frommen als etwas vor, das nicht als Wohlthat, sondern als ein Uebel anzusehen sey, dessen man sich gern überhoben sehen möchte. Daher heißt er 1 Cor. XV, 26 der letzte Feind, den Christus aufheben müsse, und Paulus äußert 2 Cor. V, 1 — 5 solche Empfindungen, die offenbar anzeigen, daß er den Tod als etwas Unangenehmes betrachtete, wogegen auch die frömmste Seele Abscheu fühlen dürfe. Hierzu kommt 3.) die Erfahrung, nach welcher es nicht möglich ist, gegen den Tod gleichgültig zu seyn, oder ihn wohl gar als eine Wohlthat und freudige Begebenheit anzusehen. So

lange Ueberdruß des Lebens unser natürliches Gefühl nicht abgestumpft, oder Dummheit und barbarische Härte uns gegen denselben nicht unempfindlich gemacht hat, sind wir nicht fähig, ihm ohne Furcht entgegen zu sehen; und alle Declamationen, die dieß verlangen, widerlegt das Gefühl eines jeden, so bald dieser Zeitpunkt sich nähert. Wäre der Tod ein natürlicher Zustand, oder in seiner physischen Beschaffenheit durch Christum verändert, mithin keine Strafe weiter, so würde diese Erfahrung nicht unläugbar und zwar mit der größten Allgemeinheit vorhanden seyn können. 4.) Christus selbst entsetzte sich vor dem Tode und empfand bei der Annäherung desselben die größte Angst. Dieß weiß man aus seinem Leiden am Oelberg und Paulus sagt's ausdrücklich Hebr. V, 7. Hat Christus, der ohne Sünde war, den Tod als ein Uebel verabscheut: so muß er dieß um so mehr bei den Frommen seyn, die ihn noch überdieß zum Theil als eine Folge ihrer Vergehungen betrachten müssen. Es rechtfertiget also selbst das Beispiel Jesu die natürlichen Empfindungen der Bangigkeit und Verabscheuung, die sich mehr oder weniger bei jedem Sterbenden äußern."

Im Wesentlichen stimmen damit auch andere Dogmatiker überein; nur mit dem Unterschiede, daß sie die Benennung Strafe für unpassend halten und dafür nur grave infortunium oder insigne malum setzen. So schon Endemann Theol. dogmat. T. II. p. 273. Doederlein Instit. Th. chr. T. II. p. 118. 119: A piis quoque non dubito, quin mors, quamquam effectu suo cedat in beneficium, tamen non minima miseriae humanae pars censeri debeat. Etenim nemo pius est, quin et votis suis immunitatem ab interitu expetat et fateatur cum Paulo θανατον ἐχθρον εἰναι, in adversitatibus generis humani referri denique miserrimum corporis fatum aestimet destructionem. —— Talem si animo obversantem videamus, fieri non potest, quin φοβῳ θανατου δια παντος του ζην ἐνοχοι δουλειας

simus, momente Apostolo, Ebr. II, 15. Vgl. Knapp's Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre. Th. II. 1827. 8. S. 513: „Aber deswegen hört der Tod doch nicht auf, für das ganze Menschengeschlecht, an und für sich betrachtet, ein großes Uebel zu seyn, selbst für die Frommen."

Dagegen wird von Andern bestimmt geläugnet, daß der Tod der Frommen weder Strafe noch Uebel sey, vielmehr derselbe als eine Wohlthat und Belohnung dargestellt. So sagt J. Fr. Buddeus Instit. Theol. dogm. p. 645: Piorum mors, si accurate loqui velimus, pro poena haberi nequit. Cum enim peccatorum omnium remissionem a De consecuti sint, poena amplius locum non habet. Namque ubi non est peccatum, ibi quoque non est poena. Hinc et mors piorum hominum ita describitur, ut in ea nihil amplius, quod poenae rationem habeat, deprehendatur. Vocatur enim somnus Joh. XI, 11., exuitio, seu vestis depositio, 2 Cor. V, 4. Imo eos, qui in se credunt, jam habere vitam aeternam et ex morte migrasse in vitam, Servator ipse pronunciat Joh. V, 24. Et iterum: Quisquis vivit et in me credit, nunquam moriturus est, Joh. XI, 26. Nimirum non ita hoc est intelligendum, ac si pii homines morti non essent obnoxii; quod qui assereret, ipsa experientia refutari posset; sed quod mors piorum non habeat rationem poenae, aut indolem mortis, quin potius ut transitus ad vitam meliorem consideretur. Damit stimmt überein J. G. Seiler Theolog. dogm. pol. p. 692: Hominibus regenitis mutatio ea, quam morientes subeunt, in beneficiis maximis ponenda est, ergo poenae formam non habet. 1.) Quia per Christum ab omnibus peccatorum poenis liberati sunt. Joh. XI, 25. Hebr. II, 14. Rom. VI, 23. 1 Cor. XV, 55—57. 2.) Quia omnibus miseriis exantlatis post mortem in locum beatorum trans-

eunt. Phil. I, 21. Apocal. XIV, 13. Ideoque haec status hominum proborum mutatio in S. S. ejusmodi describitur loquendi formulis, quae non poenam, sed beneficium indicant. Joh. XI, 11. 1 Reg. II. 10. Act. VII, 59. 2 Cor. V, 2. Genes. XXXV, 29. XXV, 8. Eben so G. Chr. Storr Lehrb. der christl. Dogmatik. S. 457: „Der Tod selbst, der sich durch das angeerbte Verderbniß von Adam auf alle Menschen fortgepflanzt hat (1 Cor. XV, 21 ff. Röm. V, 12. VIII, 10.), soll, nach der Absicht Gottes, keine Strafe mehr seyn (Röm. VIII, 1. V, 16 — 18), sondern Wohlthat für uns werden (Röm. VIII, 28. 35. 38. Phil. I, 21. 23. 2 Cor. V, 8); er hat also nicht mehr die traurige Gestalt des Todes (Joh. VIII, 51. XI, 26. VI, 50), sondern er ist für den fortlebenden Geist (Luk. XX, 38) Anfang des wahren Lebens (Röm. VIII, 10.). Denn unmittelbar nach dem Tode des Leibes (Phil. I, 21. 23. 2 Cor. V, 8. Offenbar. VII, 9 ff. Luk. XVI, 22. 25. 28.), kann der entfesselte Geist von allem Uebel befreit und in den wirklichen Genuß jener Güter versetzt werden, welche er in diesem Leben nur in der fernen Zukunft erblicken durfte (Luk. XVI, 25. 2 Tim. IV, 18. Hebr. XII, 23. XIII, 3. Röm. VIII, 18. u. a.)."

In Ansehung dieser Meinungs-Verschiedenheit unserer neuern Dogmatiker (wozu leicht noch eine Menge von Beispielen angeführt werden könnte) ist geschichtlich zu bemerken, daß eigentlich zwei reformirte Theologen des XVII. Jahrhunderts in Holland H. Alex. Roell. und Campej. Vitringa die nächste Veranlassung dazu gegeben haben, wie man sich aus Benthem's Holländ. Kirchen- und Schulen-Staat Th. II. p. 102 ff. und Vitringae Observat. sacr. lib. II. c. 7. und J. Ge. Walch's Rel. Streitigk. außer der Luther. Kirche Th. I 3 Aufl. S. 488 — 491 überzeugen kann. Nach Roell's Meinung muß auch der natürliche Tod der Gläubigen als eine eigenthümliche Strafe der

Sünde, und als solche im ewigen Rathschlusse Gottes vorher bestimmt, angesehen werden — was aber, nach Vitringa's, Rhenferd's und mehrerer Holländischen Synoden-Erklärung, nicht behauptet werden darf, ohne der h. Schrift und der Absicht der Erlösung Christi zu widersprechen. Uebrigens hatte schon Hugo Grotius (de jure belli et pacis c. XX. §. 1.) auf den Unterschied zwischen incommodum und poena aufmerksam gemacht und sich für das erstere erklärt.

In den früheren Zeiten findet man über diesen Punkt keine Controvers. Wenn sie aber von dem berühmten Ch. M. Pfaff (Shediasma de morte natur. p. 40 seqq. Institut. Theol. p. 567) für ein bloßes Wort-Gezänk erklärt wird, so dürfte sich in diesem Urtheile doch ein zu großer Latitudinarismus und Synkretismus zeigen. Offenbar hing dieser Punkt mit der Lehre von der Erbsünde zusammen, und die eifrigen Vertheidiger derselben fürchteten, daß man alsdann selbst den Tod Adam's als eine Wohlthat ansehen müsse, da ihn doch die Schrift ausdrücklich als Strafe der Sünde vorstelle. Es ist aber bekannt, daß mehrere Kirchenväter der ältesten Zeit die Sache aus diesem Gesichtspunkte vorgestellt hatten. Nach Theophil. Antioch. ad Autol. lib. II. c. 86 hat Gott dem zur Sünde des Abfalls verleiteten Adam dadurch, daß er ihn vom Baume des Lebens abhielt und sterben ließ, eine große Wohlthat erwiesen. Seine Worte sind: *Καὶ τοῦτο ὁ Θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχε τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα, ἀλλὰ τρόπῳ τινὶ ἐν ὁμοιώματι ἐξορισμοῦ ἐξέβαλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως διὰ τῆς ἐπιτιμίας, τακτῷ ἀποτίσας χρόνῳ τὴν ἁμαρτίαν, καὶ παιδευθεὶς ἐξ ὑστέρου ἀνακληθῇ.* Weiterhin vergleicht Theophilus den Menschen mit einem untauglichen Gefäße, welches erst zerbrochen werden muß, um in einer neuen, verbesserten Gestalt hervorzugehen. *Οὕτω γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου· δυνά-*

μει γὰρ τέθραυσται, ἵνα ἐν τῇ ἀναστάσει ὑγιὴς εὑρεθῇ· λέγω δὲ ἄσπιλος, καὶ δίκαιος, καὶ ἀθάνατος. Völlig damit übereinstimmend heißt es in Novatian. de Trinit. c. 1.: Cujus tamen poenam nihilominus indulgenter (Deus) temperavit, dum tam non ipse (Adam), quam labores ejus maledicuntur super terram. Quod, ne de ligno arboris vitae contingat, arcetur, non de invidiae maligno livore descendit, sed ne vivens in aeternum, nisi peccata Christus ante condonasset, circumferret secum in poenam sui semper immortale delictum. Auch Hilarius Pictav. in Ps. LXII. c. 6. Ps. LXVIII. c. 23. erklärt den Tod Adam's nicht für Strafe, sondern für Wohlthat. Ipsa mors Adae, ne in aeternitatis poena maneret, sub misericordiae significatione est constituta. — — — Adamum post culpam de Paradiso ejecit Deus, ne lignum vitae attingens in aeternitatem poenae maneret.

Es sind aber noch mehrere Zeugnisse der Alten von dieser Vorstellungsart vorhanden, worunter Iren. adv. haeres. lib. III. c. 23. und Methodius de resurr. in Photii Bibl. cod. 234. Tertull. de pat. c. 9. Cyprian. de mortal. serm. IV. Ambros. de bono mortis c. 2 seqq. die deutlichsten sind und worin der Tod als das einzige Mittel zur Befreiung von der Sünde dargestellt wird. Ja, es scheint, daß dieser Sprachgebrauch bis auf Augustinus der allgemein herrschende gewesen sey. Dieser aber machte zuerst darauf aufmerksam, daß nicht bloß der ewige Tod (mors aeterna s. mors animae), sondern auch der leibliche Tod (mors corporis) als Strafe der Sünde angesehen werden müsse. Vgl. August. de pecc. mer. et rem. c. XI. de civit. Dei lib. XIV. c. 1. de dogm. eccl. c. 89. u. a. Er stellte diesen Satz der Pelagianischen Behauptung: Adam mortalem factum, qui

sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset*) entgegen, und zeigte, daß die h. Schrift den Tod als eine Folge der Sünde vorstelle, und daß man sonst den Tod Christi nicht befriedigend würde erklären können.

In dieser Beziehung also war die dogmatische Consequenz und Strenge des Augustinus und der spätern Lehrer, welche seiner Ansicht und seinem Sprachgebrauche folgten, gewiß nicht zu tadeln. Auch war es keineswegs die Absicht, den Tod als ein furchtbares Uebel, wovor der Christ zittern und beben müsse, vorzustellen, sondern vielmehr zu zeigen, daß wir durch den Tod und die Auferstehung Jesu auch von diesem letzten Feinde und vom Fluche des Gesetzes befreit worden. Außer vielen Stellen, worin Augustinus diesen Gedanken äußert, gehören hieher vorzugsweise die Aeußerungen de spir. et anima c. 43. ep. VI. u. a. Insbesondere verdient beachtet zu werden, was er de peccat. mer. et rem. c. 30 auf die Einwendung der Pelagianer, daß durch Christus auch der zeitliche Tod aufgehoben seyn müßte, erwiedert: Poterat etiam hoc donare credentibus, ut nec istius experirentur corporis mortem: sed si hoc fecisset, carni quaedam felicitas adderetur, minueretur autem fidei fortitudo. Ferner c. 34; Respondere debemus, ut eam et peccato accidisse fateamur et post peccatorum remissionem, ut magnus timor ejus a proficientibus superaretur ad certamen nobis relictam esse non dedignemur.

---

*) Pelagius läugnete zwar, daß er diesen Satz behauptet habe; allein Augustinus (Op. imperf. adv. Julian. lib I. c. 7) beschuldigt ihn hierin der Unredlichkeit. So viel ist wohl gewiß, daß der Satz, wenn auch nicht den Worten, doch der Sache nach, von den Pelagiern gelehrt wurde, wie auch von Paulinus u. a. angenommen wird. Vgl. Wundemanns Gesch. d. christl. Glaubenslehren. Th. II. S. 69—70.

Wenn man aber von diesem dogmatischen Gesichts=punkte absiehet, so findet man überall in der alten und neuen Kirche ein heiteres und freundliches Bild des Todes vorherrschend. Ohne aber eine ganze Wolke von Zeugen für eine Sache, die von selbst spricht, herbeizuführen, mag es genug seyn, auf zwei Punkte aufmerksam zu machen, welche über diese Ansicht den besten Aufschluß geben können. 1.) Die allgemeine Vorstellung des Christenthums ist, daß das irdische Leben nicht unser Ziel, sondern nur eine Pilgerschaft und der Weg zu unserm Vaterlande sey, und daß also der Tod, welcher uns dahin führet, für uns etwas Erfreuliches und Erwünschtes seyn müsse. Nur für denjenigen, welchem das gegenwärtige Leben das höchste Gut ist, kann der Gedanke an den Verlust desselben schrecklich seyn. 2.) Nach dem allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauche, wovon nur bei Weihnachten und dem Johannis = Tage eine Ausnahme gemacht wird (vgl. Denkwürdigkeiten Th. I. S. 219 ff. Th. III. S. 259 ff. S. 320), bedeutet Dies natalis nicht den Tag der Geburt, sondern den Tag des Todes, und Natales Martyrum sind immer die Tage, an welchen die Helden des Glaubens die Wahrheit mit dem Tode besiegelten. Dieser allgemeine Sprachgebrauch spricht ganz offenbar für die Ueberzeugung der Christen, daß erst in dem Augenblicke, wo der Geist von den Banden des Körpers befreit und von dem Leibe des Todes (Röm. VII, 24) erlöst wird, das wahre Leben des Christen beginne.

Daß aber auch die bessern Heiden den Tod nicht als einen furchtbaren Menschen = Feind, sondern als einen Befreier und Wohlthäter vorgestellt haben, ist eine bekannte Thatsache. Viele ältere und neuere Schriftsteller haben sich bemühet, den Beweis davon durch eine Menge von Zeugnissen aus griechischen und römischen Classikern zu führen und die Uebereinstimmung des christlichen und heidnischen Alterthums in diesem Punkte zu lehren. Man vgl. Stollen's Historie der heidnischen Moral. Jena 1714. 4. S. 19 ff.

225 ff. 256 ff. Nicol. Taurellii liber de vita et morte. Norimb. 1586. 8. Treuer Meditationes mortis. Lips. 1707. 4. Knapp Comment. super origine opinionis de immortal. animae apud nationes barbaras. Hal. 1790. (Scripta var. argum. T. I. p. 88 seqq.)

Die Verachtung des Todes mag bei Vielen die Folge eines künstlichen, gleichsam erzwungenen Stoicismus und der Ueberzeugung seyn, daß man sich in das unabwendbare Schicksal mit Ruhe und Standhaftigkeit ergeben müsse. Aber es fehlet auch nicht an Beispielen, daß man sich diesem blinden Schicksals=Glauben nicht hingegeben hatte; vielmehr den Tod von der Seite betrachtete, wornach er uns als Befreiung von Schmerz und Uebel und als Uebergang zu einem bessern Seyn willkommen wird. Dieß wird schon durch die Definition ausgedrückt, welche wir bei Dichtern und Philosophen finden. So nennet Euripides den Tod: *κακῶν μέγιστον φάρμακον*; Sokrates und Plato: *θαυμάσιον κέρδος*. Plato stellet ihn stets als eine *ἀποδημία* vor, und als eine *μετοίκησις τῆς ψυχῆς εἰς ἄλλον τόπον*. Da, nach seiner Lehre, das Erden=Leben eine Strafe für die von Gott ausgegangene Seele ist, und diese den Körper als ihren Kerker und ihr Grab ansieht (weshalb bei ihm auch das Wortspiel vorkommt: *τὸ σῶμα (τῆς ψυχης) σῆμα*), so ist die Trennung der Seele von dem Leibe der ersehnte Augenblick, wo sich die geflügelte Seele zu ihrem Urquell aufschwingt. Dasselbe war (nach Jamblich. vit. Pythag. c. 36) der Glaube der Pythagoräer: *ὥσπερ ἐκ δεσμῶν τοῦ σώματος ἀπαλλάττειν*. Auch nach Cicero ist der Tod ein portus malorum und finis miserae vitae, eine vitae migratio in eas oras, quas, qui e vita excesserunt, incolunt. Nach Valerius Maxim. lib. III. c. 5. war das letzte Bekenntniß des Helden Epaminondas: Non finis meae vitae, sed melius et altius initium advenit; nunc enim vester Epaminondas nascitur, quia moritur. Nach Strabo lib. XV. lehrten die

Indischen Gymnosophisten: Das gegenwärtige Leben sey nichts anders, als der Zustand der erst empfangenen Kinder (Embryonen): der Tod aber sey die Geburt in das wahre und glückselige Leben.

Die Kirchenväter erwähnen dieser Uebereinstimmung häufig und finden darin eine desto größere Bestätigung der christlichen Lehre und den Beweis: daß das Christenthum von dem Menschen nichts fodere, was über seine Kräfte und Natur gehe. Am meisten harmoniren sie mit Plato, welchen sie auch in diesem Stücke der christlichen Wahrheit am nächsten finden. Doch machen sie auch in Beziehung auf ihn, noch mehr aber in Ansehung der übrigen Philosophen, mehrere Einwendungen, um darzuthun, daß, bei aller scheinbaren Uebereinstimmung, doch noch ein großer Unterschied Statt finde. Am ausführlichsten beschäftiget sich Lactantius mit diesem Gegenstande. Man vgl. Institut. divin. lib. II. c. 12. lib. III. c. 17 — 21. Er führt Epikur's Dilemma, wodurch dieser Popular-Philosoph alle Furcht vor dem Tode zu verbannen wähnte, an: Quando nos sumus, mors non est; quando mors est, nos non sumus; mors ergo nihil ad nos. Darüber nun fügt er die richtige Bemerkung hinzu: Quam argute nos fefellit! Quasi vero transacta mors timeatur, quia jam sensus ereptus est: ac non ipsum mori, quo sensus eripitur. Est enim tempus aliquod, quo nos etiamnum sumus, et mors tamen nondum est. Idque ipsum videtur esse miserum, cum et mors esse incipit, et nos esse desinimus. Nec frustra dictum est: mors misera non est. Aditus ad mortem est miser, hoc est, morbo tabescere, ictum perpeti, ferrum corpore excipere, ardere igni, dentibus bestiarum dilaniari; haec sunt, quae timentur, non quia mortem asserunt, sed quia dolorem magnum etc. Hierauf kommt er auf die Lehre der Pythagoräer und Stoiker, welche eine Fortdauer der Seele nach dem Tode annehmen. Von diesen sagt er: Quibus etsi igno-

scendum est. quia verum sentiunt, non possum tamen non reprehendere eos, quia non scientia, sed casu inciderunt in veritatem. Itaque in eo ipso, quod recte sentiebant, aliquid erraruut. Dann handelt er von ihren Irrthümern in Ansehung der Seelen-Wanderung, des Selbstmordes und anderer irrigen Vorstellungen, welche aus ihren Untersuchungen de mortis bono in's praktische Leben übergegangen sind, und zeigt, daß allein das Christenthum von diesen Irrthümern frei sey.

In den Instit. divin. lib. VII. c. 6 seqq. giebt Lactantius eine Recapitulation der Wahrheiten, welche in der Philosophie der Stoiker, Epicuräer, Pythagoräer, Platoniker u. a. über diesen Gegenstand enthalten sind. Es fehlet allen nicht an einzelnen Wahrheiten; aber sie gerathen stets in Widerspruch mit einander und entbehren des großen Zusammenhanges und der Einheit aller Wahrheit, welche nur im Christenthume gefunden wird. Quod si extitisset aliquis (heißt es c. 7), qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem scire non nisi ejus est, qui sit doctus a Deo. — — — Totam igitur veritatem et omne divinae religionis arcanum Philosophi attigerunt. Sed aliis refellentibus defendere id, quod invenerant, nequiverunt: quia singulis ratio non quadravit, nec ea, quae vera senserant, in summam redigere potuerunt, sicut nos superius fecimus.

Die Kirchenväter machen aber auch noch auf einen andern Gesichtspunkt aufmerksam, welcher allerdings von der größten Wichtigkeit ist und den Vorzug des Christenthums auch von dieser Seite außer Zweifel setzet. Die richtige Vorstellung vom Tode, sagen sie, findet man zwar bei einzelnen Denkern und Welt-Weisen und hin und wieder in den philosophischen Schulen; aber diese Theorie

ist nicht in das Leben des Volks übergegangen. Was hilft es aber, daß einzelne Welt=Weise den Tod verachten oder für ein wünschenswerthes Gut halten, während doch der große Haufe bei dem Gedanken an den Tod zittert, und in steter Todes=Furcht und Hoffnungslosigkeit ein kummervolles Leben fristet? Im Christenthume aber haben Alle ohne Ausnahme die zuversichtliche Hoffnung und Gewißheit des ewigen Lebens. Dieser Gedanke wird von den Apologeten und Homileten oft wiederholt. Dahin gehört vor allen, was Chrysostomus Hom. V. ad popul. Antioch. sagt: „In diesem Punkte sind wir von den Ungläubigen verschieden. Sie fürchten den Tod, und mit Recht; denn sie haben keine Hoffnung der Auferstehung; du aber gehest durch den Tod zu einem bessern Leben über und kannst über deine Hoffnung besser philosophiren, als jene" u. s. w. Ferner Cyprian. de mortal. Opp. T. I. p. 420: Mortalitas ista, ut Judaeis et Gentilibus, et Christi hostibus pestis est, ita Dei servis salutaris excessus est. — — Ut nihil aliud mortalitas ista contulerit, hoc Christianis et Dei servis plurimum praestitit, quod martyrium coepimus libenter appetere, dum mortem discimus non timere. Exercitia sunt nobis ista, non funera. Dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam. Hieron. ep. XXV. ad Paul. u. a.

Es ist hier aber noch ein Punkt zu berühren, welcher, obgleich zunächst in das Gebiet der Kunst=Geschichte gehörend, doch auch hier erörtert zu werden verdient, um von der christlichen Kunst einen unverdienten Vorwurf abzuwehren und um zu zeigen, daß die so hoch gepriesene Kunst der Griechen und Römer, wenn es auf Bedeutung und Wirkung auf's Gemüth ankommt, hinter der einfachen Symbolik der alten Kirche weit zurück stehn.

Schon im Jahre 1769 schrieb der berühmte G. E. Lessing eine Abhandlung unter dem Titel: Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung.

Sie stehet, nach der neuesten Ausgabe, in Lessing's sämmtlichen Werken: Poesie und Kunst. Th. IV, oder: Kunst und Alterthum. Carlsruhe, 1824 S. 155 — 240. In dieser geistreichen Schrift wird die Meinung von Winkelmann, Caylus u. a., vorzüglich aber von Klotz: daß die alten Artisten den Tod als ein Skelett oder Knochen-Gerippe vorgestellt hätten, mit der diesem Schriftsteller eigenen Schärfe und Gewandheit der Kritik, bestritten. Er sucht zu beweisen, daß in allen alten Kunst-Werken nicht diese Vorstellung, sondern vielmehr die Homerische, welche den Tod als Bruder des Schlafs darstellt, gefunden werde. Es heißt S. 173: „Doch nicht der Schlaf bloß, auch noch ein zweiter Schlaf, der nichts anders als der Tod seyn kann, ist sowohl auf den unbekannten Monumenten des Winkelmanns, als auf den bekannten des Boissard, gleich einem jungen Genius, mit umgestürzter Fackel zu sehen. Ist der Tod ein junger Genius: warum könnte ein junger Genius hier nicht der Tod seyn? Und muß er es nicht seyn, da, außer der umgestürzten Fackel, auch alle übrige seiner Attributen die schönsten, redendsten Attribute des Todes sind? Was kann das Ende des Lebens deutlicher bezeichnen, als eine verloschene, umgestürzte Fackel? Wenn dort der Schlaf, diese kurze Unterbrechung des Lebens, sich auf eine solche Fackel stützt: mit wie viel größerm Rechte darf es der Tod? Auch die Flügel kommen noch mit größerm Rechte ihm, als dem Schlafe, zu. Denn seine Ueberraschung ist noch plötzlicher, sein Uebergang noch schneller.

— — — Seu me tranquilla senectus Exspcctat, seu mors atris circumvolat alis: sagt Horaz (Sat. II. s. I, 57. 58.). Und der Kranz in seiner Linken? Es ist der Todten-Kranz. Alle Leichen wurden bei Griechen und Römern bekränzt; mit Kränzen ward die Leiche von den hinterlassenen Freunden beworfen; bekränzt wurden Scheiterhaufen und Urne und Grabmal. Endlich der Schmetterling über diesem Kranze? Wer

weiß nicht, daß der Schmetterling das Bild der Seele, und besonders der von dem Leibe getrennten Seele vorstellet *)?

S. 206: „Die alten Artisten, wenn sie ein Skelett bildeten, meinten damit etwas ganz Anderes, als den Tod, als die Gottheit des Todes" (Sie werden weiterhin für einerlei mit Larvae und Manes erklärt). S. 220: „Endlich will ich an den Euphemismus der Alten erinnern; an ihre Zärtlichkeit; diejenigen Wörter, welche unmittelbar eine ekle, traurige, gräßliche Idee erwecken, mit minder auffallenden zu verwechseln. Wenn sie, diesem Euphemismus zu Folge, nicht gern geradezu sagten: „er ist gestorben", sondern lieber: er hat gelebt, er ist gewesen, er ist zu den Mehrern abgegangen" **) und dgl.; wenn eine der Ursachen dieser Zärtlichkeit die so viel als mögliche Vermeidung alles Ominösen war: so ist kein Zweifel, daß auch die Künstler ihre Sprache zu diesem gelindern Tone werden herabgestimmt haben. Auch sie werden den Tod nicht unter einem Bilde vorgestellt haben, bei welchem einem jeden unvermeidlich alle die ekeln Begriffe von Moder und Verwesung einschießen; nicht unter dem Bilde des häßlichen Gerippes; denn auch in ihren Compositionen hätte der unvermuthete Anblick eines solchen Bildes eben so ominös werden können, als die unvermuthete Vernehmung des eigentlichen Wortes. Auch sie werden dafür lieber ein Bild gewählt haben, welches uns auf das, was es anzeigen soll, durch einen anmuthigen Umweg führet: und welches Bild könnte hierzu

*) Man muß sich wundern, daß Lessing hier nicht an Plato's geflügelte Seele noch besonders erinnert hat.

**) Es wird bloß auf Gattakeri de novi Instrumenti stylo c. 19 verwiesen, ohne des biblischen Sprachgebrauchs Joh. XI, 11 ff. Apost. Gesch. VII, 60. XIII, 36. Matth. XXVII, 52. 1 Cor. XV, 20 u. a. besonders zugedenken.

dienlicher seyn, als dasjenige, dessen symbolischen Ausdruck die Sprache selbst für sich die Benennung des Todes so gern gefallen läßt, das Bild des Schlafes? — — Nullique ea tristis imago?"

Dieß ist der wesentliche Inhalt dieser eben so gelehrten als geistreichen Streit=Schrift. Man könnte nun alle darin enthaltene Angaben und Urtheile sofort als richtig annehmen und also die Meinung: daß die alten griechischen und römischen Künstler den Tod als ein Knochen=Gerippe abgebildet hätten, als völlig unhaltbar aufgeben. Für den christlichen Alterthums=Forscher und Theologen würde die Sache von keiner weitern Wichtigkeit seyn.

Allein die Schluß=Worte S. 239 — 40 geben ihr noch eine andere Wendung. Nachdem der Verfasser die Meinung des Engländers Spence (in der Schrift Polymetis p. 262) angeführt, daß die Bilder des Todes bei den Alten nicht anders als schrecklich und gräßlich seyn könnten, weil die Alten überhaupt nur finstere und traurige Begriffe vom Tode gehabt hätten — fährt er so fort: „Gleichwohl ist es gewiß, daß diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst entdeckte, daß auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sey, die Schrecken des Todes unendlich vermehren mußte. Es hat Weltweise gegeben, welche das Leben für eine Strafe hielten; aber den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte. Von dieser Seite wäre es also zwar vermuthlich unsere Religion, welche das alte heitere Bild des Todes aus den Grenzen der Kunst verdrungen hätte! Da jedoch eben dieselbe Religion uns nicht jene schreckliche Wahrheit zu unserer Verzweiflung offenbaren wollen; da auch sie uns versichert, daß der Tod der Frommen nicht anders als sanft und erquickend seyn könne: so sehe ich nicht, was unsere Künstler abhalten sollte, das scheußliche Gerippe wiederum aufzugeben

und sich wiederum in den Besitz jenes bessern Bildes zu setzen. „Die Schrift redet selbst von einem Engel des Todes; und welcher Künstler sollte nicht lieber einen Engel, als ein Gerippe bilden wollen? Nur die mißverstandene Religion kann uns von dem Schönen entfernen; und es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt."

Diese Anklage klingt milder und schonender, als sie wirklich ist, und sie verdient um so mehr gerügt zu werden, da es seitdem fast zur Mode geworden, das Christenthum darüber in Anspruch zu nehmen, daß es die heitern Bilder des classischen Alterthums verdrängt und eine düstere, freudenlose Ansicht des Lebens hervorgebracht habe. Nicht bloß Aesthetiker und Kritiker führen diese Sprache, sondern zum Theil auch Theologen, welchen es Bedürfniß und Pflicht zu seyn scheint, die Religion hier auf das Schöne zurückzubringen.

Die Hauptsache ist, daß diese ganze Anklage durchaus keinen Grund hat und auf keinen Fall die alte Kirche treffen kann. Unter allen christlichen Kunstwerken der früheren Jahrhunderte, wovon wir Beschreibungen und Abbildungen bei Bottari, Aringhi, Ciampini, Gori u. a. besitzen, findet man nicht ein einziges, welches den Tod unter dem Bilde eines Gerippes, mit Sense und Stunden-Glas, vorstellte. Die einzige Ausnahme macht ein Magnet-Stein bei Gori (Gemmae astriferae. 248), worauf der Tod als Gerippe vorgestellt wird — eine Vorstellung, welche Gori eine gnostische nennet und welche den Triumph des Todes über den Tod andeuten soll. Auch Lessing gedenkt dieser Gemme S. 224, findet aber in Gori's Erklärung „Worte ohne Sinn!" Viel richtiger hat Münter in seinem schätzbaren Werke: Sinnbilder und Kunst-Vorstellungen der alten Christen. Erstes Heft. Altona, 1825. 4. S. 110 darüber geurtheilt: „Wir haben, meines Wissens, nur ein

einziges Denkmal mit dem Bilde des Todes. Dieses ist aber sicher nicht katholisch, sondern eher gnostisch, ja vielleicht nicht einmal christlich=, sondern heidnisch=gnostisch. Es darf jedoch nicht übergangen werden. Auf einem Magnet=Steine sehen wir nämlich den Tod, wie ein Gerippe. Er stehet auf einem von zwei Löwen in vollem Sprunge gezogenen Wagen und hält mit der Rechten die Zügel scharf an; in der Linken hat er die Peitsche. Vor ihm stehet ein anderes Gerippe; ein drittes liegt unter dem Wagen. Unverständliche Inschriften mit meistentheils griechischen Buchstaben, die denen auf den Abraxas=Steinen ähneln, sind auf diesem Steine überall angebracht. Augenscheinlich ist es hier der siegende Tod, der König der Unterwelt, wie wir ihn auch im Evangelio des Nicodemus (c. XX. Birch Auctar. cod. apocr. p. 114) finden, der mit unaufhaltsamer Gewalt über den Trümmern alles Lebendigen daherziehet"! Offenbar hat Lessing den biblischen Sprachgebrauch von Jes. XXV, 8. Hos. XIII, 14. 1 Kor. XV, 55 ff. u. a. Stellen verkannt. Ich füge nur noch Eusebii Emes. Orat. in Parasc. Bonnae, 1820. 4. p. 12 seqq. hinzu.

Auf allen alten Denkmälern der christlichen Kunst, worauf das letzte Schicksal des Menschen angedeutet werden soll, findet man entweder die Krone (oder den Kranz), oder den Phönix, oder den Pelican, oder die Palme, oder das vom Gestade forteilende Schiff, oder andere Symbole der Hoffnung. Wollte man dagegen erinnern: daß dieß keine Bilder des Todes, sondern Bilder des Lebens, der Auferstehung, des Sieges u. s. w. seyen, so würde man dieß zugeben und erwiedern können, daß die alten Christen nicht den Tod, sondern nur das Leben, nicht den Kampf, sondern nur den Sieg, nicht die Furcht, sondern die Hoffnung und die Freude dargestellt haben. Diese Meinung bestätigt auch Münter a. a. O., wenn er schreibt: „Es scheint aber, daß nicht so wohl der Tod, als die für den

frommen Christen beglückenden Folgen desselben unter den Bildern der Crone, der Palme und des vom Gestade forteilenden Schiffes, in den Cyclus der christlichen Kunstvorstellungen gehört haben; und nicht einmal die Auferstehung scheint in diesem Cyclus begriffen gewesen zu seyn; wenigstens finden wir sie nur eineinziges Mal nach dem Gesicht Ezechiel XXXVII, 1 — 10 auf einem Sarkophage vorgestellt". Diese letzte Bemerkung ist besonders wichtig und beweiset, daß das Bild des Todes als Skelett nicht in der alten christlichen Kunst entstanden seyn könne. Denn gerade in dieser Stelle scheint das verdorrete Todten-Gebein (Ezech. XXXVII, 2.) eine Auffoderung zu einer solchen Darstellung zu seyn. Und doch hat man sie nicht befolgt und erst in spätern Zeiten darauf Rücksicht genommen.

Das von Lessing und Andern so sehr gepriesene Bild des Todes: den Jüngling mit der umgekehrten Fackel, finden wir auf keinem christlichen Denkmale, und das ist, da eine Unbekanntschaft damit nicht wohl angenommen werden kann, ein offenbarer Beweis, daß die christlichen Künstler dasselbe nicht brauchbar gefunden haben müssen. Wollte man den Geschmack derselben in Anspruch nehmen und sie beschuldigen, daß sie das Schöne und Heitere in der griechischen Symbolik nicht zu würdigen und zu schätzen gewußt hätten, so wäre dieß nicht nur im Widerspruche mit dem, was sie in ihren oben erwähnten Symbolen (welche man doch weder abgeschmackt, noch bedeutungslos nennen kann) geleistet haben, sondern auch noch außerdem eine wahre petitio principii, weil man ihnen eine Vorstellung aufdringen will, welche sie nicht hatten, und nicht wohl haben konnten.

Man muß sich daher wundern, daß selbst ein so einsichtsvoller Mann, wie Münter, urtheilen konnte: „Warum die alten Christen das schöne Bild, womit die Griechen und Römer den Begriff des Todes ausdrückten, den Genius mit der umgekehrten erloschenen Fackel, nicht

in ihre Kunst-Allegorie aufgenommen haben, da sie sich doch sonst nicht so sehr vor der Aehnlichkeit mit heidnischen Vorstellungen fürchteten, ist allerdings nicht leicht zu erklären, zumal da Christus selbst Joh. XI, 11 zur Vergleichung des Todes mit dem Schlafe die nächste Veranlassung gegeben hatte, und καθευδειν oder κοιμασθαι im N. T. eben so wohl, als bei den Griechen, vom Tode gebraucht werden".

Sicher war es nicht so wohl die Furcht vor einer Gemeinschaft mit dem Heidenthume, als vielmehr die Ueberzeugung, daß es nicht ein Bild der Heiterkeit und Freude, sondern vielmehr ein Bild der Trauer und Hoffnungslosigkeit sey, aus welcher sie sich den Gebrauch versagten. Dieses Bild der umgekehrten, erloschenen Fackel hat freilich an sich nichts Gräßliches und Scheußliches (wovor sich Lessing so sehr fürchtet); aber es spricht doch das Bekenntniß:

Perpetua nox;
Mortis aperta via est — —.

deutlich genug aus. Und was kann hierin Erfreuliches und Tröstliches liegen? Die christliche Kirche bildet nicht den Tod, sondern das Leben ab. Die Fackel und Kerze bei dem Grabe der Glaubigen ist nicht die umgekehrte und erloschene, sondern die emporgerichtete, brennende und leuchtende. Es ist die christliche Losung: Lux ex tenebris! und Sursum corda! Hier also ist ein Bild, was heiterer und schöner ist, als das Bild derer, die keine Hoffnung haben!

Wir haben bisher des berühmten Mannes noch nicht erwähnt, welcher unter demselben Titel eine sehr gehaltvolle Abhandlung über diesen Gegenstand geschrieben hat. Wir meinen Herder's Abhandlung: Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessing's Abhandlung desselben Titels und Inhalts. S. J. G. Herder's zerstreute Blätter. Zweite Sammlung. Zweite Ausg. Gotha, 1796. 8. S. 284 — 388. Obgleich dieser

treffliche Kunstrichter mit seinem Freunde Lessing (dem er in derselben Schrift ein so schönes Todten-Opfer darbringt) in mehrern Punkten und auch in dem wiederholten Rühmen des „anmuthigen, lieblichen Bildes" übereinstimmt (offenbar ein bloß ästhetisches Urtheil und im Gegen-Satze mit „dem dürren Knochen-Manne"!) — so beugt er doch der Einseitigkeit Lessing's: „daß der Tod der Alten nur dieser schöne Jüngling mit der umgekehrten Fackel gewesen" glücklich vor, und zeigt, „daß er eigentlich nie die Gottheit des Todes habe bedeuten sollen" (S. 291). Vgl. die Vorrede S. X: „Die ernste Gestalt, mit der ich heute erscheine, ist der Tod; aber er ist weder der dürre Knochen-Mann, noch allein jener Jüngling mit der gesenkten Fackel. Ein ganzes Reich schattiger Wesen und angenehmer oder schauerlicher Träume steigt vor Ihnen auf und verliert sich zuletzt in eine Dämmerung, in welcher uns auch der schwächste Strahl der Aurora eines andern Lebens wohlthut."

Die Hauptsache für unsern Zweck ist, daß Herder die alte Kirche von dem Vorwurfe, daß sie die geschmacklose, gräßliche Vorstellung genährt habe, frei spricht. Wir wollen einige Stellen hierüber mit den eigenen Worten des Verfassers anführen. S. 376: „Man ist gewohnt, allen Unsinn, dessen Grund man nicht weiß, nach Orient zu schieben. Unsern Knochen-Mann, Tod, aber haben wir wenigstens aus Orient nicht her. Den alten Hebräern war der Tod ein Jäger mit Netz und Pfeil, ein Räuber und Auflaurer im Mantel der Nacht oder einer schwarzen, tödtlichen Seuche. Späterhin, da man alles mit Engeln erfüllte, war es ein Engel mit dem feurigen Schwerdt, der gesandt war, die Seele des Menschen zu fodern."

Hierauf wird die jüdische Vorstellung vom Todes-Engel und des damit verbundenen Aberglaubens geschildert. Dann heißt es S. 379 ff. weiter: „Das Idol eines Todes-Engels also oder einen Dämon, der Todes-

Gewalt hat, (Ebr. 2, 14.) fand das Christenthum vor sich und sah die bösen Folgen dieses Phantasma. Der Urheber des Christenthums suchte diesen Dämon von seiner Herrschaft zu verdrängen und auch hier den fürchterlichen Tod in einen Engel des Schlafs zu verwandeln. „Unser Freund schläft: Wer mein Wort hält, soll den Tod nicht sehen: die Entschlafenen sollen aufwachen u. f." Das war die Lehre dieses himmlischen Genius; und die ganze Verheissung von der Auferstehung sollte die tröstende Idee von einem kurzen Schlaf im Schooß der Erde gleichsam besiegeln. Wenn also irgendwohin, sollte man denken, so gehört der Engel des Schlafs mit der gesenkten Fackel vor die Grabmäler der Christen, da der Stifter ihrer Religion es zu einem Hauptzweck seiner Sendung machte, den Tod in einen Schlaf zu verwandeln.

Bald aber verstanden es die Christen nicht also und jemehr ihre Religion in vielem Andern Aberglaube ward, mußte sie es auch in diesem Stücke werden. Statt in der Lehre von der Auferstehung bei den schönen Ideen zu bleiben; „das Saamenkorn, das in die Erde fällt, muß ersterben: was gesäet wird, ist nicht die Frucht, die hervorgeht, sondern Eine der Art, die Gott aus der Natur des Saamens hervorbringt: unser Fleisch und Blut können ins künftige Reich nicht eingehn u. f." statt solcher klaren Stellen mißbrauchte man andere. Man wollte mit der runzlichen Haut umgeben seyn, die ins Grab gelegt würde und in diesem seinem Fleisch Gott schauen. Das Feld der Gebeine Ezechiels kam also vor Augen und so wurden die Schlafkammern christlicher Gräber sehr bald zu Behältnißorten heiliger Cadaver, die, wie sie da lagen, auf die Auferstehung harrten. Viele unter ihnen waren Märtyrer gewesen; der Leichnam, an dem sie gelitten hatten, war heilig und der Verehrung werth. Er ward besucht, er ward aufgestellt, er that Wunder: Gerippe und Knochen kamen also mehr als jemals in die Achtung

der Menschen *). Da bei den Griechen und Römern es keine empfindlichere Strafe gab, als unbegraben zu seyn oder in der Erde keine Ruhe zu haben; so wanderten hier heilige Knochen in der Welt umher und wurden sehr kostbar. —

Endlich konnte auch das Kreuz des Erhöheten selbst unschuldiger Weise Anlaß geben, Bilder der Skelette ins Heiligthum einzuführen. Auf der Schädelstätte stand es und dies hieß, nach der gemeinen Deutung, auf einem mit Schädeln überdeckten Ort. Den Tod hatte dies Kreuz besieget und so kamen auch in der Abbildung ein Todten-Haupt und einige Gebeine an den Fuß des Kreuzes; ja bei das Grab des Auferstandenen wohl gar ein knirschendes Todten-Gerippe. Endlich häufte man Tropen mit Tropen: der Ueberwinder habe mit dem Tode gerungen, ihn bezwungen, ihn verschlungen, und wenn diesen mißverstandenen Ausdrücken die Kunst nachging, wohin mußte sie kommen! wie elend mußte sie werden!"

Die eigentliche Apologie der alten Christen giebt der Verfasser S. 385 in folgenden Worten: „Auch haben sich die Christen der ersten Jahrhunderte, insonderheit in Rom, lange von diesem Gerippe freigehalten und es ist interessant, zu sehen, wie sie die Symbole auf den Grabmalen der Heiden allmählich zu Symbolen des Christenthums verwandelt haben. So kommen z. B. die beiden Genien mit der Fackel, die Delphine, ja selbst der Vogel mit dem Schmetterlinge Anfangs noch vor, bis nach und nach aus dem Vogel die Taube des Noah mit dem Oelzweige, aus den streitenden Hähnen auf heidnischen Grabmalen der Hahn des Petrus, aus den Löwen die Löwen Daniels,

*) S. die ersten Bücher von Aringhi Roma subterranea (Rom. 1651), wo man siehet, wie vieles in der alten Geschichte des Christenthums um Leichname und Gräber sich windet und von ihnen ausgeht.

aus den Genien Engel, aus den Delphinen weidende Schaafe werden, und statt der Götter- und Heldengeschichte, die Geschichte der Bibel auftritt. Selbst die kleinern Symbole der ersten, zumal römischen Christen, der Anker, die Leyer oder gar Orpheus mit der Leyer, das segelnde Schiff u. s. waren alte Symbole."

Es sey erlaubt, über das Angeführte noch ein Paar Bemerkungen zu machen: 1) Die Ableitung aus der Reliquien-Verehrung hat allerdings viel Wahrscheinlichkeit für sich. Diese findet sich zwar schon seit dem IV. Jahrhundert in der christlichen Kirche; aber es würde wider alle Analogie seyn, wenn man annehmen wollte, daß sie gleich Anfangs einen solchen Einfluß auf die christliche Kunst gehabt habe. 2) Dasselbe gilt auch von dem, was über das Kreuz Christi bemerkt wird, und womit auch die Bemerkungen in Schröckh's christlicher Kirchengesch. Th. IX. S. 207 ff. übereinstimmen. Es ist aber hierbei nicht sowohl an das Kreuz Christi in seiner ältern Form, als vielmehr an das zuerst in Konstantinopel eingeführte und von da aus weiter verbreitete Crucifix zu denken. Das Crucifix und das Bild des Todes als Skelett oder Knochen-Gerippe scheinen ziemlich gleichzeitig (wahrscheinlich im IX. oder X. Jahrhundert) entstanden und dann vorzüglich bei den Nordländern, welche (nach Herder S. 383) der schönen Natur-Bilder entbehrend, das Schauderhaft-Gräßliche dem Wohlgeordneten vorzogen, Beifall gefunden zu haben. 3) Hiermit würde sich ohne Schwierigkeit vereinigen lassen, was Münter (a. a. O. S. 110) bemerkt: „Die von der spätern Kunst angenommenen Bilder des Todes, als Gerippe, dem man noch dazu Stunden-Glas und Sense in die Hand gab, sollen aus dem Reliquien-Dienst entstanden seyn. Ich glaube dessenungeachtet behaupten zu können, daß man sie in katholischen Kirchen weit seltener sieht, als in den protestantischen. Der Geschmack der Künstler verwarf sie in jenen."

Die zuletzt angeführte Thatsache ist vollkommen richtig; nur dürfte die Berufung auf den Geschmack der Künstler hier nicht ganz an ihrer Stelle seyn, weil schon lange vor der Reformation hauptsächlich die teutschen Künstler diese Darstellung liebten. Der in der Kunst-Geschichte so berühmte Todten-Tanz war vorzugsweise ein Produkt der teutschen Poesie und Kunst, obgleich dasselbe im XV. Jahrhundert auch in England und Frankreich Eingang fand. Man hüte sich also, dem Protestantismus etwas aufzubürden, was längst vor ihm schon im Gebrauch war.

Den Häuptern des Protestantismus kann man wenigstens nicht Schuld geben, daß sie vom Tode ein furchtbares und gräßliches Bild entworfen hätten. Wer noch daran zweifeln könnte, würde sich in Ansehung Luther's schon allein aus dem ansehnlichen Florilegio, welches sich in Phil. Salzmann's Singularia Lutheri. Jena, 1664. f. p. 688 — 696 findet, überzeugen können. Man lese nur folgende Ueberschriften Cap. I. Nr. 8: Der Tod ein Schlaf, der Sark (Sarg) des Herrn Christi Schooß, das Grab ein Faulbettlein. Nr. 7: Wir schlafen auf unserm Bette viel härter, als auf dem Kirchhofe. Cap. III. Nr. 1: Der Tod kommt uns nicht sauer an, wenn wir an Christum glauben. Nr. 2: Es stehen oben, unten, ringsumher Engel und warten auf. Cap. V. Nr. 1: Der Tod ist zur Arznei gegeben. Nr. 2: Der Tod tödtet die Sünde und alles Unglück. Nr. 8: Er hilft dazu, daß der alte Schlammsack aufhöre. Nr. 6: Die Herberge ist bestellt und wir fahren durch den Tod in den Schooß des Vaters. Cap. VII. Nr. 4: Christen sind Siegesmänner, und wenn man ihnen vom Tode saget, so ist's eben, als wenn man einem Reisenden das Pferd aufzäumet u. s. w.

Auch aus den Stellen, wo Luther den Tod nach den gewöhnlichen Vorstellungen schildert, ergiebt sich die alle Schrecknisse überwindende Glaubens-Freudigkeit. Dahin gehört die Stelle aus der Haus-Postille D. XVI post

Trin. c. 2: „Wir sollen nicht erschrecken, wenn der Tod hertritt, sondern sagen lernen: Was kannst du denn Tod, wenn du am bösesten bist? Du hast scheußliche Zähne; die bleckest du und schreckst mich; denn ich sterbe nicht gerne. Aber da will ich nicht hinsehen, was du allein thust, und wie du gleich als der Henker das Schwerdt zückest; sondern ich will denken und sehen, was unser Herr Gott dazu thun kann und was er dazu will thun, wenn du mich gleich gewürgest; nämlich daß er sich für dir nicht fürchtet und fraget nach deinem Tödten und Würgen nichts, sondern er spricht: Kannst du meine Christen würgen, so kann ich dich wieder würgen, und sie lebendig machen." Ferner: „Christus ist nichts, denn eitel Leben, Trost und Seligkeit. Je tiefer und fester du dir das Bild einbildest, je mehr des Todes Bild abfällt und von ihm selbst verschwindet, ohn' alles Zerren und Schreien, und hat also dein Herz Friede, und mag mit Christo und in Christo geruhlich sterben." Oder: „der Tod wird ein Gelächter für einen Christen. Wenn der Tod an einen gläubigen Christen kommt, so spricht der Christ: Bene veneritis, lieber Tod, was bringet Ihr Gutes? Was suchet Ihr hie? Weißt Du nicht, wen ich bei mir habe? Christus ist meine Gerechtigkeit. Lieber, gehe her und nimm sie mir; wenn du sie mir nimmst, so will ich dir folgen; du wirst's aber wohl lassen. Also trotzen die Christen und sprechen mit St. Paul: Tod, wo ist dein Stachel? Item, kannst du schrecken, so kann mein Christus stärken; kannst du tödten, so kann Christus Leben geben; hast du Gift im Maul, Christus hat viel mehr Arznei."

Wer diese und so viele andere Stellen dieser Art und besonders die vielen Trost-Briefe an seine Freunde, beim Verluste der Ihrigen, liest, wird gewiß eingestehen müssen, daß Furchtlosigkeit vor dem Tode ein Hauptzug in Luthers Lehre, Glauben und Leben ist. Seine Schuld kann man es nicht nennen, wenn in der evangelischen Kirche dennoch eine gewisse düstere Ansicht des Todes gefunden wird.

Aehnliche Zeugnisse finden sich auch bei Melanchthon in Menge. Statt aller können die Zeilen dienen, welche er kurz vor seinem Tode aufschrieb. Man findet sie in Melanchthonis Consil. ed. Chr. Pezelii. Neostad. 1600. 8. P. II. p. 396: Causae, cur minus abhorreas a morte scriptae a Ph. Melanchthone in pagella, paucis diebus ante obitum *):

A sinistris.	A dextris.
Discedes a peccatis; Liberaberis ab aerumnis; et a rabie Theologorum.	Venies in lucem. Videbis Deum. Intueberis Filium Dei. Disces illa mira arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti; Cur sic simus conditi: qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo.

Daß sich bei dem hochherzigen Zwingli derselbe freudige Hinblick auf Tod und Grab finde, kann man schon aus den Auszügen aus seinen Schriften von C. J. Schweizer 1817 und C. Usteri und S. Vögelin. Th. I. II. 1819—20. 8. ersehen. In Ansehung Calvin's mag es genug seyn, auf die schönen Aeußerungen aufmerksam zu machen, welche man in den Institut. rel. chr. lib. III. c. IX. über Leben und Tod und Todes-Furcht findet. Wir heben bloß die Stelle p. 248 l. 2 aus: Ego hujusmodi timidulis animis suaderem, ut Cypriani libellum de mortalitate legerent, nisi digni essent, qui ad Philosophos ablegarentur, ut inspecto, quem

---

*) Ich mag das Blatt nicht nennen, worin kürzlich über dieses letzte Bekenntniß dieses großen Mannes gespöttelt und dasselbe als Beweis einer unaufgeklärten theologischen Denkart angeführt wurde! Difficile est, Satyram non scribere. Man sollte das doch auch mit unter die rabies Theologorum rechnen!

illi prae se ferunt mortis contemptum, erubescere incipiant. Hoc tamen habeamus constitutum, neminem bene in schola Christi profecisse, nisi qui et mortis et ultimae resurrectionis diem cum gaudio exspectet.

Bei so entschiedenen Zeugnissen der Reformatoren und da auch in den Bekenntniß-Schriften gar kein Grund dazu vorhanden ist, kann man sich allerdings darüber wundern, daß die Lutheraner (denn die Reformirten haben Gemälde und Sculpturen aller Art abgeschafft) das gräßliche Bild des Todes in den Kirchen, auf Grabsteinen, Kreuzen u. s. w. nicht nur beibehalten, sondern auch, in Vergleich mit der katholischen Kirche, offenbar vervielfältiget haben. Wollte man diese Erscheinung für etwas Zufälliges halten, oder (wie schon bemerkt worden) bloß aus dem Geschmack der Künstler erklären, so würden, selbst wenn eingeräumt würde, daß die Kunst in der katholischen Kirche eine bessere Pflege gefunden, als in der protestantischen, doch noch manche Schwierigkeit übrig bleiben. Man ist daher gewiß zu der Annahme berechtiget, daß hier nicht der bloße Zufall oder Kunst-Geschmack, sondern eine bestimmte Idee und Absicht, wenn gleich nicht immer deutlich erkannt und entwickelt, vorgewaltet habe.

Und beide lassen sich gewiß auch rechtfertigen, sobald man sie nur aus dem rechten Gesichtspunkte der evangelischen Kirche betrachtet, nach welchem das Aesthetische dem Didaktischen untergeordnet seyn soll. Schrift und Vernunft fodern den Christen zur fleißigen Todes-Betrachtung auf, und die Kirchenväter alter und neuer Zeit, die kirchlichen Gebets-Formeln und Gesänge sind ein beständiges Memento mori und predigen unablässig den Spruch: Habe mortem prae oculis! Stets wird vor Sicherheit und Leichtsinn gewarnt. Der Christ soll in Ansehung seines Lebens-Endes nicht getäuscht, nicht durch falsche Hoffnungen und Versicherungen vom rechten Gesichtspunkte abgeführt werden. Er soll seinen Feind in seiner wahren, nicht fingirten Gestalt erblicken; und es wird der Festigkeit

seines Glaubens und der Mannhaftigkeit seines Muthes zugetrauet, daß er vor dem sonst so furchtbaren Feinde nicht erschrecken, sondern ihm unverzagt in's Angesicht blicken werde. Die gräßliche Gestalt des Todes soll für den Gläubigen eine Art von Probe seyn.

Aus Herder's Abhandlung gehören ein Paar treffliche Aeußerungen hieher, obgleich sie nicht in dieser Beziehung geschrieben sind. S. 325 wird gezeigt, wie die Griechen und Römer das Andenken des Todes — aus bloßer Todes-Furcht — ganz zu verbannen und sich selbst zu täuschen suchten. „Aus Sprache und Kunst ward er verbannt, und in der letzten ein Genius an die Stelle gesetzt, der — nicht den Tod vorstellen, sondern — ihn nicht vorstellen, vielmehr verhüten sollte, daß man nicht an ihn dächte." In einer andern Stelle (S. 317) heißt es: „Eine solche Erinnerung (an die Zerstörung) finde ich nicht wild, sondern heilsam. Nur Kinder halten die Hand vor's Gesicht, um die Gorgo nicht zu sehen, die oft unvermuthet hineinblickt und das Glück der Menschen stört. Ein weichlicher, und nicht ein feiner Geschmack wäre es, der da Süßigkeit suchte, wo das Bittere die Haupt-Essenz seyn mußte."

Dieß ist offenbar der Gesichtspunkt, aus welchem die evangelische Kirche das Bild des Knochen-Mannes beibehalten und empfohlen hat. Es ist der Sieg der Kraft über die Schönheit. Sie trauet ihren Mitgliedern nicht jene Nerven-Schwäche zu, welche beim Namen Tod, und beim Anblick eines Todten-Kopfes, Sarges oder Leichen-Tuches, zittert und erbleichet. Sie führet den Menschen hinaus auf Ezechiel's Todten-Feld und zeiget ihm in dem verdorrten Todten-Gebein seine Auflösung, aber auch zugleich seine Hoffnung: Du Menschen-Kind meinest du, daß diese Gebeine wieder lebendig werden? u. s. w. (Ezech. XXXVII, 3). Das Knochen-Gerippe soll ein Bild der Auferstehung seyn und

den Glauben stärken, daß das Verwesliche anziehen werde das Unverwesliche (1 Cor. XV, 53 ff.). Sie singt:

Tritt im Geist zum Grab' oft hin;
Siehe dein Gebein versenken u. s. w.

Man wird wenigstens eingestehen müssen, daß auch hierin etwas Ideales liege, und daß die Absicht, die Todes-Bitterkeit, wenn auch nicht durch den Anblick und die Kunst, doch durch den Glauben und die Lehre zu versüßen, alle Achtung verdiene. Vor der Mitte des XVIII. Jahrhunderts wird man auch schwerlich jemand finden, welcher die evangelische Kirche darüber in Anspruch genommen hätte.

Das Beispiel der Brüder-Gemeine dient zum Beweise, daß eine heitere und freundlichere Todten-Feier der evangelischen Kirche nicht ganz fremd sey. Auch verdienen die in neuern Zeiten, aus lobenswerther Absicht häufig gemachten Versuche, aus diesem Theile des Cultus das Schreckhafte zu entfernen oder zu mildern, gewiß keinen Tadel; nur sollte man sich vor der Ungerechtigkeit hüten, aus einem bloßen, oft unsichern und krankhaften Schönheits-Gefühl zu verwerfen, was doch gar wohl zu rechtfertigen, auf jeden Fall aber zu entschuldigen ist.

Zweites Kapitel.

Von der Sorgfalt, welche die alte Kirche den Verstorbenen widmete.

I.

Allgemeine Grundsätze.

Nach Kaiser Julian's Geständnissen sind es drei Dinge, welche das Christenthum so sehr empfohlen haben und worin es von den Hellenisten nachgeahmt zu werden verdiene, nämlich: *ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία, καὶ ἡ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια, καὶ ἡ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον.* S. Juliani Imp. ep. XLIX ad Arsac. Opp. ed. Spanhem. p. 429. Der Abtrünnige muß also in der kirchlichen Todten-Feier nichts Anstößiges und Tadelnswerthes gefunden haben, weil er sie sonst gewiß nicht so hervorgehoben und zur Nachahmung würde empfohlen haben. Und in der That bewahret die Kirche auch hierin ihren schönen Charakter, dem Menschen im Leben und im Sterben beizustehen, und in ihren Gebräuchen das Belehrende mit dem Tröstlichen zu verbinden.

Schon die Alten haben es anerkannt, daß in den Worten des apostolischen Glaubens-Bekenntnisses: Ich glaube an eine heilige christliche Kirche,

die Gemeine der Heiligen (Gemeinschaft, Verbindung, *κοινωνία τῶν ἁγίων*), Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben, die Lehre enthalten sey, daß nicht nur die Lebenden, sondern auch die Verstorbenen zur Kirche, oder Gemeine der Heiligen, gehören und daß sich also die kirchliche Verbindung auch über das Grab hinaus erstrecke. Diese Idee von einer Gemeinschaft aller gläubigen Seelen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehört, wenn sie in ihrer ursprünglichen Reinheit aufgefaßt wird, zu den schönsten und erhabensten, und stellet das Christenthum als den Vereinigungs-Punkt aller guten Geister und als den Mittel-Punkt der Zeit und Ewigkeit, kurz, als die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* dar. Auch lehret die Geschichte, daß diese Idee zu allen Zeiten einen großen Einfluß auf bestimmte Dogmen und kirchliche Einrichtungen gehabt und noch gegenwärtig habe. Am deutlichsten zeiget sich dieser Einfluß in der orthodoxen und katholischen Kirche, in welcher mehr als ein Lehrsatz und Institut aus dieser Idee entsprungen ist und noch jetzt abgeleitet wird.

Daß die Protestanten diese Vorstellungs-Art nicht überhaupt verworfen, sondern die ideale Seite derselben ganz richtig aufgefaßt haben, kann man unter andern aus Apol. A. C. a. IV. p. 147. Catech. maj. art. II. und p. 516; ferner aus Joh. Gerhard Loc. theol. T. XI. p. 14 seqq. J. F. Cotta: De vita aeterna. Tubing. 1768. 4. G. Ch. Knapp's Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre 1827. 8. Th. II. S. 187 ff. Bretschneider's Handbuch Th. II. p. 343—44. und andern lernen. Bloß die aus dieser Idee gemachten Folgerungen und Anwendungen werden verworfen und unter die in spätern Zeiten eingeschlichenen Mißbräuche und Irrthümer gerechnet. Es gehören hierher vorzugsweise folgende Punkte: 1.) Von den Wirkungen der Buße und Absolution jenseits des Grabes. 2.) Vom Feg-Feuer

und den Satisfactionen nach dem Tode. 3.) Von den Fürbitten, Oblationen und Opfern für die Verstorbenen, Seelen-Messen u. s. w. 4.) Von den Folgen der Excommunication nach dem Tode, und dem sogenannten Todten-Bann. 5.) Von der besonderen Heiligkeit und Einweihung der Begräbniß-Plätze und der abergläubischen Vorstellung von dem Begräbnisse in geheiligter Erde u. s. w. Schon aus dieser summarischen Angabe ergiebt sich, wie groß der praktische Einfluß dieser Vorstellung sey.

Die Protestanten haben alle diese Punkte aus dem allgemeinen Grunde verworfen, weil sie in der heiligen Schrift so wenig gegründet sind, daß diese vielmehr widerspricht, und weil sich auch in der alten Kirche solche Lehrsätze und Einrichtungen nicht finden. Der Schrift-Beweis aber ist ihnen ungleich besser gelungen, als der geschichtliche. Wenigstens muß man zugeben, daß schon im vierten und fünften Jahrhundert häufig Spuren von der auch außer dem Christenthume nicht ungewöhnlichen Vorstellung und dem Glauben, daß die abgeschiedenen Geister noch in einiger Verbindung mit dem Körper stehen, bei ihren Gräbern verweilen und durch Fürbitten und Todten-Opfer erfreut werden, gefunden werden. In diesen Vorstellungen liegt der Ursprung der Verehrung der Märtyrer und Heiligen, der Reliquien, der Libationen u. s. w. Schon Chrysostomus, Augustinus u. a. klagen über Mißbräuche dieser Art; und wenn gleich Vigilantius, Jovinianus, Aërius u. a. in ihrer Bestreitung des Aberglaubens ihrer Zeit häufig zu weit gingen, so dient doch ihre Opposition allein schon zum Beweise, daß schon damals viel Mißbräuche vorhanden seyn mußten. Von dieser Seite werden auch die Reformations-Versuche dieser Männer in den symbolischen Büchern der Protestanten, welche ihrer oft erwähnen, betrachtet.

Das Einzige, was in der protestantischen Kirche von allen diesen Stücken beibehalten wurde, war: 1.) die

Bestimmung gemeinschaftlicher Begräbniß-Plätze, für welche man auch die eingeführten Namen, Todten-Aecker, Kirch-Höfe, Fried-Höfe u. a. beibehielt, und welche man, obgleich man ihnen keine besondere kirchliche Weihe ertheilte, doch unter den besondern Schutz der Obrigkeit und Kirche stellte, und in einem gewissen Sinne als unverletzliche und heilige Oerter behandelte. 2.) Eine Art von Todten-Bann, vermöge dessen Unglaubige, Verbrecher und Personen, welche ein öffentliches Aergerniß gegeben, von der Ehre eines christlichen und gemeinschaftlichen Begräbnisses ausgeschlossen und noch im Tode von der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschlossen werden. Ueber diesen in der frühern Zeit mit viel Rigorismus vertheidigten, späterhin aber sehr restringirten oder ganz aufgehobenen Bann, hat Boehmer (Jus eccl. Protest. T. II. p. 1072 seqq. vgl. dessen Jus parochiale Sect. IV. c. 2. §. 11 seqq.) die beste Auskunft gegeben.

In dogmatischer Hinsicht drehte sich der Streit über diese Punkte immer um die Frage: an prosit mortuis? Die Protestanten verneinten diese Frage und läugneten, daß die Handlungen der Lebenden, z. B. Fürbitten, Seelen-Messen, Opfer u. s. w. einen Einfluß auf das Schicksal der Verstorbenen haben. Sie hielten eine kirchliche Todten-Feier nicht nur für erlaubt, sondern auch für pflichtmäßig; aber nicht zum Besten der Verstorbenen, sondern um der Lebenden willen. Sie konnten sich hierbei sogar auf eine ausdrückliche Bestimmung des kanonischen Rechts berufen. Denn in der von Böhmer nicht vollständig mitgetheilten Stelle Decret. P. II. c. XIII. c. 22. qu. II. heißt es: Curatio vero funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis virorum [leg. vivorum] solatia sunt, quam subsidia mortuorum. Si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis, vel nulla. Nec ideo tamen contemnenda et abjicienda sunt corpora defunctorum,

maximeque justorum ac fidelium. Ubi et illud salubriter discitur, quanta possit esse remuneratio pro eleemosynis, quas viventibus ac sentientibus exhibemus, si neque hoc apud Deum perit, quod ex animis hominum membris officii diligentiaeque persolvitur.

Es muß aber erinnert werden, daß dieser ganze Locus aus mehrern Stellen des Augustinus zusammengesetzt ist, und zwar aus August. de cura ger. pro mort. Opp. T. VI. p. 517 — 18. De civit. Dei lib. I. c. 12. c. 13. ed. de Viv. P. I. p. 42. 48. 49.

Es gehört aber vorzugsweise hieher die ganze Abhandlung dieses Kirchenvaters: De cura gerenda pro mortuis, ad Paulinum. Opp. edit. Bened. Venet. 1731. f. T. VI. p. 516 — 532. Sie ist die ausführlichste Monographie aus der alten Kirche und verdient daher ihrem wesentlichen Inhalte nach mitgetheilt zu werden. Die Veranlassung zu dieser Abhandlung war die dem Verfasser zur Beantwortung vorgelegte Frage des Bischofs Paulinus von Nola: Utrum sepultura, quae fit in Memoriis Martyrum, spiritibus mortuorum aliquid prosit? Der Verfasser antwortet hierauf c. I. §. 2: Daß man diese Frage nach 2 Cor. V, 10, wo auf den Unterschied zwischen Guten und Bösen hingewiesen werde, summarisch entscheiden müsse. Genere igitur vitae, quod gessit quisque per corpus, efficitur, ut prosint vel non prosint, quaecunque pro illo pie fiunt, cum reliquerit corpus. Nam meritum, per quod ista prosint, si nullum comparatum est in hac vita, frustra quaeritur post hanc vitam. Ita fit, ut neque inaniter ecclesia, vel suorum cura pro defunctis, quod potuerit religionis impendat; et tamen ferat unusquisque secundum ea, quae per corpus gessit, sive bonum sive malum, reddente Domino, unicuique secundum opera ejus. Ut enim hoc, quod impenditur, possit ei prodesse post corpus, in ea vita acquisitum est, quam gessit in corpore.

Nach dieser summarischen Beantwortung erklärt sich aber der Verfasser noch ausführlicher über diesen ganzen Gegenstand und zwar zuerst über die Opfer für die Verstorbenen, wobei besonders die Berufung auf die kirchliche Gewohnheit bemerkenswerth ist. - §. 3. In Maccha-baeorum libris (2 Maccab. XII, 43) legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.

Hierauf erfolgt c. 2. die Antwort auf die Frage: ob der Ort, wo der Körper ruhet, einen Einfluß auf die Seele habe? Ac primum utrum intersit aliquid ad inferendam vel augendam miseriam post hanc vitam spiritibus hominum, si eorum corpora sepulta non fuerint, non secundum opinionem utcunque vulgatam, sed potius secundum religionis nostrae sacras literas est videndum. Es wird nun gezeigt, wie sehr diese Meinung, welche selbst die heidnischen Philosophen verworfen hätten, dem Geiste des Christenthums zuwider sey.

C. III. Aber deshalb soll man die Sorgfalt für die Körper der Verstorbenen, besonders der Frommen, doch nicht vernachlässigen. Denn der Körper ist ja doch das Organ, wodurch der Geist wirkt, und gehört wesentlich zur Natur des Menschen. Daher finden wir auch in der h. Schrift so viele Beispiele von feierlicher Todten-Bestattung. Verum istae auctoritates non hoc admonent, quod insit ullus cadaveribus sensus, sed ad Dei providentiam (cui placent etiam talia pietatis officia) corpora quoque mortuorum pertinere significant, propter fidem resurrectionis adstruendam. Die Unterlassung einer Todten-Bestattung zur Zeit der Unruhe, Gefahr, im Kriege u. s. w. kann dem Lebenden nicht als Sünde angerechnet werden, und den Todten, welche ohne Gefühl

sind, und deren Seele wohl aufgehoben ist, keine Gefahr bringen.

C. IV. Indeß ist es doch nicht gleichgültig, an welchem Orte man seine Todten begräbt. Quod si verum est, profecto etiam provisus sepeliendis corporibus apud Memorias Sanctorum locus, bonae adfectionis humanae est erga funera suorum: quoniam si nonnulla religio est, ut sepeliantur, non potest nulla esse, quando ubi sepeliantur attendimus. Die Griechen haben ein recht passendes Wort *μνημεῖον* (Memoria s. Momentum). Cum itaque recolit animus ubi sepultum sit carissimi corpus, et occurrit locus nomine Martyris venerabilis, eidem Martyri animam dilectam commendat recordantis et precantis affectus. Qui cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis, qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt. Verum et si aliqua necessitas vel humari corpora, vel in talibus locis humari nulla facultate permittat, non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum: quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit ecclesia: ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicunque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi. Si autem deessent istae supplicationes, quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto quod nihil prodesset spiritibus eorum quamlibet in locis sanctis examina corpora ponerentur.

In diesen Worten liegt der Kern der ganzen Abhandlung und die in der alten Kirche überhaupt gefaßte Ansicht. Was nun c. V — XVIII folgt, ist von keiner Erheblich-

keit und beschäftigt sich mit den Vorstellungen jener Zeit, von dem Bewußtseyn nach dem Tode, von der Verbindung der Seelen der Verstorbenen mit den Engeln, von den Todten-Erscheinungen und andern Gegenständen dieser Art. Hierauf recapitulirt der Verf. C. XVIII. §. 22 seine Meinung mit folgenden Worten: Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, pervenire, nisi quod pro eis sive altaris, sive orationum, sive eleemosynarum sacrificiis solemniter supplicamus: quamvis non pro quibus fiunt omnibus prosint, sed iis tantum, quibus dum vivunt, comparatur, ut prosint. Sed quia non discernimus, qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire. Melius enim ista supererunt ista eis, quibus nec obsunt nec prosunt, quam eis deerunt, quibus prosunt. Corpori autem humando quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium, secundum affectum, quo nemo unquam carnem suam odio habet. Unde oportet ut quam potest pro carne proximi curam gerat, cum ille inde recesserit, qui gerebat. Et si haec faciunt, qui carnis resurrectionem non credunt, quanto magis debent facere, qui credunt, ut corpori mortuo, sed tamen resurrecturo et in aeternitate mansuro impensum ejusmodi officium, sit etiam quodam modo ejusdem fidei testimonium? Quod vero quisque apud Memorias Martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam Martyrum patrocinio, affectus pro illo supplicationis augeatur.

Außer dieser Abhandlung verdient aber auch noch das bemerkt zu werden, was Augustinus über den Tod seiner Mutter Monica in den Confess. lib. IX. c. XI — XIII. berichtet. Da dieß die vollständigste Beschreibung des

kirchlichen Todten-Amtes ist, wie es in der alten Kirche gehalten wurde und zugleich den Gesichtspunkt des frommen Christen beim Tode der Seinigen angiebt, so verdient dieser Bericht hier ganz mitgetheilt zu werden.

Nachdem Augustinus die Krankheit und gottergebene Stimmung seiner sterbenden Mutter berichtet, fährt er so fort: Ergo die nono aegritudinis suae, quinquagesimo et sexto anno aetatis suae, trigesimo et tertio aetatis meae, anima illa religiosa et pia corpore soluta est. Premebam oculos ejus, et confluebat in praecordia mea moestitudo ingens, et transfluebat in lacrymas; ibidemque oculi mei, violento animi imperio, resorbebant fontem suum usque ad siccitatem, et in tali luctamine valde male mihi erat. Tum vero, ubi efflavit extremum spiritum, puer Adeodatus exclamavit in planctum, atque ab omnibus nobis coërcitus tacuit. Hoc modo etiam (in eum) meum quiddam puerile, quod labebatur in fletus, iuvenili voce cordis coërcebatur, et tacebat. Neque enim decere arbitrabamur, funus illud questibus lacrymosis gemitibusque celebrare: quia his plerumque solet deplorari quaedam miseria morientium, aut quasi omnimoda extinctio. At illa nec misere moriebatur, nec omnino moriebatur. Hoc et documentis morum ejus, et fide non ficta, rationibusque certis tenebamus.

Quid ergo erat, quod intus mihi graviter dolebat, nisi ex consuetudine simul vivendi dulcissima et carissima, repente dirupta, vulnus recens. Gratulabar quidem testimonio ejus, quod in ea ipsa ultima aegritudine, obsequiis meis interblandiens, appellabat me pium, et commemorabat grandi dilectionis affectu, nunquam se audisse ex ore meo jaculatum in se durum, aut contumeliosum sermonem. Sed tamen, quid tale, Deus meus, qui fecisti nos, quid comparabile habebat honor a me delatus illi, et servitus ab illa mihi? Quoniam itaque deserebar tam magno ejus solatio, saucia-

batur anima mea, et quasi dilaniabatur vita, quae una facta erat ex mea et illius.

Cohibito ergo a fletu illo puero, Psalterium, arripuit Evodius, et cantare cepit Psalmum, cui respondebamus omnis domus: Misericordiam et judicium cantabo tibi Domine. Audito autem quid ageretur, convenerunt multi fratres ac religiosae foeminae: Et de more illis, quorum officium erat, funus curantibus, ego in parte, ubi decenter poteram, cum eis, qui me non deserendum esse censebant, quod erat tempori congruum disputabam, eoque fomento veritatis mitigabam cruciatum tibi notum, illis ignorantibus, et intente audientibus, et sine sensu doloris me esse arbitrantibus. At ego in auribus tuis, ubi eorum nullus audiebat, increpabam molliciem affectus mei, et constringebam fluxum moeroris. Cedebatque mihi paululum, rursusque impetu suo ferebatur, non usque ad eruptionem lacrymarum, nec usque ad vultus mutationem; sed ego sciebam, quid corde premerem. Et quia mihi vehementer displicebat, tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam dolorem meum, et duplici tristitia macerabar.

Cum ecce corpus elatum est, imus, et redimus sine lacrymis. Nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum tibi offeretur pro ea Sacraficium pretii nostri, juxta sepulcrum posito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet, nec in eis precibus ego flevi, sed toto die graviter in occulto moestus eram: et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo sanares dolorem meum, nec faciebas, credo commendans memoriae meae, vel hoc uno documento omnis consuetudinis vinculum, etiam adversus mentem, quae jam non fallaci verbo pascitur. Visum etiam mihi est, ut irem lavatum, quod audieram

inde balneis nomen indutum, quia Graeci βαλανεῖον dixerint, quod anxietatem pellat ex anima. Ecce, et hoc confiteor misericordiae tuae, pater orphanorum, quoniam lavi, et talis eram, qualis prius, antequam lavissem. Neque enim exudavit de corde meo moeroris amaritudo.

Deinde dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum. Atque ut eram in lecto meo solus, recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui. Tu es enim:

Deus creator omnium,
Polique rector, vestiens
Diem decoro lumine,
Noctem soporis gratia,
Artus solutos ut quies
Reddat laboris usui,
Mentesque fessas allevet,
Luctusque solvat anxios.

Atque inde paulatim reducebam in pristinum sensum ancillam tuam, conversationemque ejus piam in te et sanctam, in nos blandam atque morigeram, qua subito destitutus sum: Et libuit flere in conspectu tuo de illa et pro illa, de me, et pro me. Et dimisi lacrymas, quas continebam, ut effluerent quantum vellent, substernens eas cordi meo, et requievi in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cujusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum.

Et nunc, Domine, confiteor tibi in literis, legat, qui volet et interpretetur, ut volet. Et si peccatum invenerit flevisse me matrem exigua parte horae, matrem oculis meis interim mortuam, quae me multos annos fleverat, ut oculis tuis viverem: non irrideat, sed potius, si est grandi caritate, pro peccatis meis fleat ipse ad te patrem omnium fratrum Christi tui.

Ego autem jam sanato corde ab illo vulnere, in quo poterat redargui carnalis affectus, fundo tibi Deus noster pro illa famula tua longe aliud lacrymarum genus, quod maneat de concusso spiritu, consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur. Quanquam illa in Christo vivificata, etiam nondum a carne resoluta sic vixerat, ut laudetur nomen tuum in fide moribusque ejus: non tamen audeo dicere, ex quo eam per baptismum regenerasti, nullum verbum exisse ab ore ejus contra praeceptum tuum. Et dictum est a veritate, filio tuo: Si quis dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennae ignis. Ut vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam, Quia vero non exquiris delicta vehementer, fiducialiter speramus aliquem apud te locum invenire indulgentiae. Quisquis autem tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua? O si cognoscant se homines: et qui gloriatur, in Domino glorietur.

Ego itaque laus mea et vita mea, Deus cordis mei, sepositis paulisper bonis ejus actibus, pro quibus tibi gaudens gratias ago, nunc pro peccatis matris meae deprecor te; exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pependit in ligno, et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis. Scio misericorditer operatam, et ex corde dimisisse debita debitoribus suis: dimitte, illi et tu debita sua. Si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis, dimitte, Domine, dimitte, obsecro: ne intres cum ea in judicium. Superexaltet misericordia judicium, quoniam eloquia tua vera sunt, et promisisti misericordiam misericordibus. Quod ut essent, tu dedisti eis: qui misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis cui misericors fueris. Et credo jam feceris, quod te rogo, sed voluntaria oris mei approba, Domine.

Namque illa imminente die resolutionis suae, non cogitavit suum corpus sumptuose contegi, aut condiri aromatibus, aut monumentum electum concupivit, aut curavit sepulcrum patrium. Non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit; cui nullius diei praetermissione servierat, unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis, qua triumphatus est hostis; computans delicta nostra; et quaerens quid objiciat: et nihil inveniens in illo, in quo vincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem? Quis ei restituet pretium, quo nos emit, ut nos offerat ei? Ad cujus pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei.

Nemo a protectione tua dirumpat eam. Non se interponat, nec vi, nec insidiis leo et draco. Neque enim respondebit ista nihil se debere, ne convincatur et obtineatur ab accusatore callido: sed respondebit dimissa debita sua ab eo, cui nemo reddet, quod pro nobis non debens reddidit. Sit ergo in pace cum viro, ante quem nulli, et post quem nulli nupta est. Cui servivit, fructum tibi afferens cum tolerantia, ut eum quoque lucraretur tibi. Et inspira, Domine Deus meus, inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, Dominis meis: quibus et voce, et corde, et literis servio; ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monicae famulae tuae, cum Patricio, quondam ejus conjuge: per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria, et fratrum meorum sub te patre in matre Catholica, et civium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui, ab exitu usque ad reditum; ut quod a me illa poposcit extremum, uberius ei prae-

stetur in multorum orationibus, tam per confessiones, quam per orationes meas.

Wir fügen diesen Zeugnissen aus der alten Kirche, noch eine ausführliche Erklärung Luther's bei, woraus man die allgemeinen Grundsätze unserer Kirche über die christliche Todten-Feier am besten kennen lernt. Die stehet in der Vorrede auf die christlichen Begräbniß-Gesänge, welche der Sammlung von Luther's geistlichen Liedern, welche zuerst 1525 erschien und dann oft wiederholt wurde, vorgesetzt ist.

„St. Paulus schreibt denen zu Thessalonich, daß sie über die Todten sich nicht sollten betrüben, wie die andern, so keine Hoffnung haben, sondern sich trösten durch Gottes Wort, als die gewisse Hoffnung haben des Lebens und der Todten Auferstehung. Denn daß die sich betrüben, so keine Hoffnung haben, ist nicht Wunder, sinds auch nicht zu verdenken, nachdem sie außer dem Glauben Christi sind, entweder allein dieß zeitlich Leben achten und lieb haben müssen, und deßhalb ungern verlieren, oder sich nach diesem Leben des ewigen Todes und Zorn Gottes in der Hölle versehen müssen, und daselbs ungern hinfahren."

„Wir Christen aber, so von dem allen durch das theure Blut des Sohnes Gottes erlöset sind, sollen uns üben und gewöhnen im Glauben, den Tod zu verachten, und als einen tiefen, starken, süßen Schlaf anzusehen, den Sarg nicht anders, denn als unsers Herrn Christi Schoos oder Paradies, das Grab nicht anders, denn als ein sanft Faul- oder Rugebette zu halten. Wie es denn für Gott in der Wahrheit also ist, wie er spricht Johannes 11: Lazarus unser Freund schläfet; Matthäus 9: das Maidlin ist nicht todt, sondern es schläfet. Also thut auch St. Paulus 1 Korinth. 15., setzt aus den Augen alle häßliche Anblick des Todes in unserm sterbenden Leibe, und zeucht herfür eitel holdselige und fröhliche Anblick des Lebens, da er spricht: Es wird gesäet verwes-

lich, und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesäet in Unehre, (das ist, häßlicher, schändlicher Gestalt) und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib."

„Demnach haben wir in unsern Kirchen die päpstlichen Gräuel, als: Vigilien, Seelenmessen, Begängniß, Fegfeuer und alles ander Gaukelwerk, für die Todten getrieben, abgethan und rein ausgefegt, und wollen unser Kirchen nicht mehr lassen Klaghäuser oder Leidestätte seyn, sondern, wie es die alten Väter auch genennet, Coemiteria, das ist, für Schlafhäuser und Ruhestätte halten. Singen auch kein Trauerlied noch Leidegesang bei unsern Todten und Gräbern, sondern tröstliche Lieder von Vergebung der Sünden, von Ruge, Schlaf, Leben und Auferstehung der verstorbenen Christen, damit unser Glaube gestärkt und die Leute zu rechter Andacht gereitzt werden. Denn es auch billig und recht ist, daß man die Begräbniß ehrlich halte und vollbringe, zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unsers Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Todten, und zu Trotz dem schrecklichen Feinde, dem Tode, der uns so schändlich dahin frisset ohn Unterlaß mit allerley scheußlicher Gestalt und Weise."

„Also haben, wie wir lesen, die heiligen Patriarchen, Abraham, Isaak, Jacob, Joseph rc. ihre Begräbniße herrlich gehalten und mit großem Fleiß befohlen; hernach die Könige Juda groß Gepränge getrieben über den Leichen mit köstlichem Räuchwerk allerley guter, edler Gewürz, Alles darum, den stinkenden schändlichen Tod zu dämpfen, und die Auferstehung der Todten zu preisen und bekennen, damit die Schwachgläubigen und Traurigen zu trösten. Dahin auch gehört, was die Christen bisher und noch thun an den Leichen und Gräbern, daß man sie herrlich trägt, schmückt, besinget und mit Grabzeichen zieret. Es ist alles zu thun um diesen Artikel von der Auferstehung, daß

er feste in uns gegründet werde; denn er ist unser endlicher, seliger, ewiger Trost und Freude wider den Tod, Hölle, Teufel und alle Traurigkeit."

„Zu dem haben wir auch zum guten Exempel die schönen Musica oder Gesänge, so im Papstthum, in Vigilien, Seelmessen und Begräbniß gebraucht sind, genommen, der etliche in dieß Büchlein drucken lassen, und wollen mit der Zeit derselben mehr nehmen, oder wer es besser vermag, denn wir; doch andere Text darunter gesetzt, damit unsern Artikel der Auferstehung zu schmücken, nicht das Fegfeuer mit seiner Pein und Genugthuung, dafür ihre Verstorbene nicht schlafen, noch ruhen können. Der Gesang und die Noten sind köstlich, Schade wäre es, daß sie sollten untergehen; aber unchristlich und ungereimt sind die Text und Wort; die sollten untergehen."

Noch ausführlicher werden die Grundsätze und Gebräuche bei der evangelischen Todten-Feier in der Schrift von Dav. Chytraeus de vita et morte. p. 103 seqq. dargestellt.

Bei der folgenden Beschreibung der kirchlichen Todten=Feier werden wir, mit Uebergehung desjenigen, was bloß Klimatisch, Nationell und Temporell ist *), uns vorzugsweise an das zu halten haben, was die Kirche von den ältesten Zeiten her, zwar nicht als ein bestimmtes Gesetz (dergleichen es nicht giebt), aber doch mit allgemeiner Uebereinstimmung und seltenen Ausnahmen angenommen

*) Es giebt wenig Punkte des classischen Alterthums, welche so fleißig bearbeitet worden, als der Artikel de funere et ritibus sepulturae. Vgl. Fabricii Biblioth. antiqnar. Ed. 3. p. 1019 seqq. In den Schriften von Hildebrand, Franzen u. a. ist häufig darauf Rücksicht genommen, obgleich wenig erläutert, was auch bei diesem Theile der kirchlichen Alterthümer, welcher verhältnißmäßig die wenigsten Schwierigkeiten hat, eben nicht nöthig und mehr wie ein überflüßiger Ballast anzusehen ist. Man kann sich daher desto eher mit einer summarischen Angabe begnügen

und betrachtet hat, und was als der allgemeine kirchliche Typus angesehen werden kann. Wir schicken bloß noch einige allgemeine Bemerkungen darüber voraus:

1) Die Kirche hält die Todten-Feier für eine christliche Pflicht und nicht sowohl für eine Privat-Handlung, als vielmehr für einen Theil des öffentlichen Gottes-Dienstes. Sie betrachtet die Verstorbenen als noch zur kirchlichen Gemeinschaft gehörig und übergiebt sie feierlich dem Herrn, dessen Name auch bei dieser Gelegenheit durch Lob, Dank und Gebet geheiliget werden soll. Bei allen christlichen Religions-Partheien wird der Segen des Herrn über die Todten ausgesprochen; und die orthodoxe Kirche hat sogar das φιλημα ἁγιον zur Bezeichnung der kirchlichen Gemeinschaft beibehalten.

2) Die mit Einfachheit, Würde und Anstand zu veranstaltende, und von übertriebener Trauer und unmäßigem Gepränge gleich weit entfernte Todten-Feier soll insbesondere zur Befestigung unsers Glaubens an Unsterblichkeit und der Hoffnung einer Auferstehung des Fleisches dienen.

3) Sie wird als eine Religions-Pflicht der Lebenden für die Todten betrachtet, deren Ausübung auf den Nutzen der Lebenden berechnet ist. Denn obgleich die Vorstellung: quod prosit mortuis, häufig gefunden wird, und zum Theil zu unrichtigen und nachtheiligen Folgerungen und Einrichtungen Veranlassung gegeben hat, so wurde doch die Ansicht, daß die christliche Todten-Feier ein Beförderungs-Mittel der Belehrung, der Erbauung und des Trostes seyn solle, zu keiner Zeit ganz verdrängt, und wir müssen sie selbst bei solchen Gebräuchen, welche wir aus andern Gründen nicht billigen können, dennoch als vorherrschend anerkennen.

II.

Die Beerdigung.

Zur Zeit der Einführung des Christenthums war im römischen Reiche die Gewohnheit der Todten-Verbrennung ziemlich allgemein geworden. Die alten Römer pflegten ihre Todten ebenfalls zu beerdigen, und der Dictator Corn. Sylla wird für den ersten Römer gehalten, dessen Körper, seiner Verordnung gemäß, verbrannt wurde. Seitdem ward es, besonders unter den höheren Ständen, zur Mode, welche bis weit in die Regierung der Kaiser des IV. Jahrhunderts hinein fortdauerte. Die Hauptstellen sind Cicer. de legib. II. c. 25. Virgil. Aen. VI. 177. Plin. histor. nat. VII. c. 54. Dieser sagt: Ipsum cremare apud Romanos non fuit veteris instituti, terra condebantur. Vgl. Plutarch. vit. Numae. Stobaei serm. 122. Macrob. Saturn. VII. c. 7. Cod. Theod. lib. IX. tit. VI. l. 6. Der erste Kaiser, welcher nicht verbrannt, sondern begraben wurde, war Commodus, wie Xiphilinus bezeuget.

Die alten Christen aber eiferten wider die heidnische Gewohnheit des Verbrennens und empfohlen dagegen die Beerdigung — eine Gewohnheit, welche sich auch zu allen Zeiten in der Kirche erhalten hat. In Minutii Felicis Octav. c. 34. ed. Ouzel. Lugd. 1652. 4. p. 89 heißt es: Corpus omne, sive arescit in pulverem, sive in humorem solvitur, vel in cinerem comprimitur, vel in nidorem tenuatur, subdicitur nobis; sed Deo, elementorum custodi, reservatur. Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus. Vide adeo quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Vgl. die Anmerkungen von Ouzel. p. 100, und

J. G. Rußwurm's Octavius, übers. Hamburg. 1824. 4. S. 78. Tertullianus de resurr. c. 1. spottet über die Heiden: Ego magis ridebo vulgus, tunc quoque cum ipsos defunctos atrocissime exurit, quos postmodum gulosissime nutrit, iisdem ignibus et promerens et offendens. O pietatem de crudelitate ludentem! Tertull. de anima c. 51. Lactant. instit. div. lib. VI. c. 12. Orig. contr. Cels. lib. VIII. Augustin. de civit. Dei. lib. I. c. 13. Aus Euseb. hist. eccl. lib. IV. c. 16. lib. V. c. 1 ersehen wir, daß die Christen sehr traurig darüber waren, wenn die Heiden die Körper der Märtyrer, um die Christen zu verhöhnen, verbrannten und die Asche zerstreuten.

Man berief sich späterhin zur Rechtfertigung 1) auf die heil. Schrift und zwar besonders auf 1 Mos. III, 9. XXIII, 19. L, 13. 5 Mos. XXXIV, 6. Dan. XII, 2. Predig. XII, 7. Sirach XL, 1. VII, 37. XXXVIII, 16. Matth. XIX, 28. Joh. XII, 24. 1 Cor. XV, 37. 38. Ephes. IV, 9. Röm. VI, 4 u. a. 2) Auf die auch von den Heiden empfohlene und ausgeübte Gewohnheit der Beerdigung. Vgl. Joh. Gerhard Loc. theol. T. XVII. p. 85 — 86, wo acht Gründe dafür angeführt werden.

Daß die bei den Aegyptern übliche Sitte, die todten Körper durch künstliche Präparation vor der Verwesung zu bewahren, und unter dem Namen Gabbara (ταρίχος) oder Mumia *) aufzubewahren, auch bei den Chri-

*) Ueber die für gleichbedeutend gehaltenen Wörter Gabbara (oder Gabares) und Mumia vgl. du Cange Glossar. und Macri Dictionar. s. h. v. Das erste Wort ist ein ägyptisches, das zweite ein arabisches, welches bald durch cera, bald durch thus, bald noch anders übersetzt wird. Vgl. Menage Orig. Gall. p. 812. Kaempfer Antiquit. exot. p. 517 u. a. Ueber das erste Wort giebt Augustin. serm. 120. c. 12 folgende Erklärung: Aegyptii soli credunt resurrectionem mortuorum.

sten in diesem Lande Beifall gefunden, erhellet theils aus Augustin. serm. de divers. 120. c. 12, theils aus dem Zeugnisse des h. Antonius bei Athanas. vit. S. Anton. Opp. T. II. p. 502. Der Grund der Beibehaltung dieser National-Sitte möchte wohl in den Stellen 1 Mos. L, 2. 3. 25. 26. Jos. XXIV, 32. Jes. XXII, 16, Matth. XXVII, 60 u. a. liegen, obgleich in diesen Fällen zwar eine Präparation, aber doch eine (später erfolgte) Beerdigung der Todten gemeint ist. Manche in Europa, z. B. in Dresden u. a. Orten aufbewahrte Mumien hat man für christliche halten wollen, was aber sehr zweifelhaft ist. Vgl. Schöne's Geschichts-Forschungen rc. Th. III. S. 458. Der daselbst angeführte Grund, daß die Ueberschwemmungen des Nil's die Ursache der Aufbewahrung der Mumien gewesen seyn möge, läßt sich wohl hören, wiewohl er nicht die einzige gewesen seyn mag.

Seit dem zehnten Jahrhundert findet man in mehrern Ländern, besonders auch in Teutschland, häufig Versuche, die Leichname unversehrt zu erhalten und in Kirchen, Klöstern u. s. w. beizusetzen. Aerzte und Mönche wetteiferten in der Kunst des Einbalsamirens und Austrocknens. Das Verfahren dabei findet man in Joh. Lanzoni de pollinctura et balsamatione apud veteres et recentium variis balsamandi cadavera modis. Genev. 1696. Melch. Sebitz de conditura s. balsamatione cadaverum humanorum. Argentor. 1696. Lud. Ponicherie des embaumes selon les anciens et modernes. Par. 1699 und vielen andern in Fabricii Bibl. antiq. p. 1027 — 29 verzeichneten Schriften, ausführlich beschrieben. Auch gehört hierher, was Baumgarten (Erl. d. chr. Alterthümer S. 491) erzählt: „An manchen Orten hat man vom X. Jahrhundert an, zur längern Aufbewah-

---

Morem enim habent siccare corpora et quasi aenea reddere, Gabbaras ea vocant.

rung der Leichen, das Kochen derselben eingeführt, da die Leiber in siedendes Wasser geworfen und bis auf die Knochen ausgekocht worden; daher es gar begreiflich ist, wie manche alte Gerippe, welche die Papisten für wunderthätig ausgeben, so sehr conservirt worden, daß sie noch mit ihrer völligen Haut versehen sind, ohne daß sie in Asche aufgelöset worden." In Thom. Bartholini Centur. I. histor. c. 62 wird Nachricht von solchen ausgetrockneten und viele Jahrhunderte hindurch aufbewahrten Leichnamen gegeben. Der sogenannte Blei-Keller in Bremen galt von jeher als eine besondere Merkwürdigkeit, nicht nur wegen der Menge der darin aufbewahrten, vollkommen conservirten Körper, sondern hauptsächlich wegen seiner natürlichen Beschaffenheit, ohne Hülfe der Kunst die darin gelegten Körper in einen solchen Zustand zu versetzen. Weniger bekannt scheint die stattliche Schaar ausgetrockneter und wohl erhaltener Mönche zu seyn, welche in der Kirche des Kreuz-Berges bei Bonn sich vorfindet und daselbst täglich in Augenschein genommen werden kann.

Dennoch gehören solche Fälle immer zu den Ausnahmen, und die Regel blieb immer die eigentliche und gewöhnliche Beerdigung.

III.

Die Begräbniß-Plätze.

Hiervon wird künftig unter der Rubrik: von den heiligen Oertern, ausführlicher zu handeln seyn. Hier nur einige Bemerkungen.

1) Daß die Alten noch keine solche Gottes-Aekker, wie wir jetzt, hatten, lag in der Natur der Sache. Wo keine Kirchen waren, konnten auch keine Kirch-

Höfe seyn; und die unter dem Drucke der Verfolgung schmachtende Gesellschaft konnte noch nicht daran denken, ihren Mitgliedern einen besonderen, abgesonderten Begräbniß-Platz anzuweisen *). Sie mußte sich glücklich schätzen, wenn ihren Todten, die ja, wie die ganze Gesellschaft, als Unreine und Verbannte angesehen wurden, noch ein Platz bei den übrigen Staats-Bürgern eingeräumt wurde. Die meisten abgesonderten Begräbnisse der Christen in den frühesten Zeiten scheinen nicht freiwillige, sondern erzwungene Absonderungen gewesen zu seyn, ohngefähr auf dieselbe Art, wie in den neuern Zeiten die Intoleranz eine Grabes-Absonderung zwischen katholischen und protestantischen Christen hervorbrachte.

2) Nach jüdischen und römischen Gesetzen mußten die Todten außerhalb der Städte begraben werden. Matth. XXVII, 60. Luk. VII, 12. Joh. XI, 30. Cicero de legib. lib. II. c. 58. Cod. Theodos. lib. IX. tit. 17. l. 6. Concil. Bracar. I. c. 36. u. a.

3) Die Beisetzung der Leichen in die Grüfte (cryptas), Gewölber (fornices) und Katakomben **) war zuverlässig auch mehr ein Werk der Noth, als der freien Wahl. Oefters mag der Fall eingetreten seyn, daß

---

*) Nach Dionysius Alex. beim Euseb. hist. eccles. lib. VII. c. 22 mußte man sich zur Zeit der Verfolgungen mit jedem Orte begnügen: *Πᾶς ὁ τῆς καθ' ἕκαστον θλίψεως τόπος πανηγυρικὸν ἡμῖν γέγονε χωρίον· ἀγρὸς, ἐρημία, ναῦς, πανδοχεῖον, δεσμωτήριον.* Vgl. lib VII. c. 11.

**) Ueber die verschiedenen Ableitungen und Erklärungen dieses Wortes s. du Cange Glossar. s. v. Catacumbae, wo doch die Ableitung aus der ägyptischen Sprache vergessen ist.

Die berühmtesten Katakomben sind bekanntlich die zu Rom und Neapel. Die erstern sind öfter und sorgfältiger beschrieben worden, als die letztern. Ueber beide hat das Publicum nächstens eine Monographie vom Herrn D. Braun zu Bonn zu erwarten, von welcher, da sie sich auf Autopsie und sorgfältige Untersuchung gründet, mit Recht etwas Vorzügliches zu hoffen ist.

man die irdischen Ueberreste der Märtyrer vor der Mißhandlung durch barbarische Hände sichern wollte. Schon frühzeitig errichtete man an diesen Oertern Altäre und Memorias und hielt daselbst Gottesdienst, Agapen, Eucharistie u. s. w.

4.) In der Periode vom IV. — VI. Jahrhundert bestimmte man den die Kirche zunächst umgebenden freien Platz, welcher area, area sepulturarum hieß, zum Begräbniß-Platze anfangs nur für die Regenten, Bischöfe und Cleriker, dann auch für andere rechtgläubige Christen. Daß man diese Plätze besonders einweihete, geschah aus demselben Grunde, aus welchem man alles, was zum kirchlichen Gebrauch gehörte, besonders consecrirte *). Seit dem IX. Jahrhundert rückte man mit den Gräbern sogar in die Kirchen selbst, aus welchen man sie in den neuern Zeiten, des großen Nachtheils und Mißbrauchs wegen, fast mit Gewalt wieder entfernen mußte. Am meisten verdiente es Tadel, daß durch die Begräbniß-Privilegien, Erbbegräbnisse und andere Exemptionen eine verderbliche Aristokratie eingeführt und selbst bis an die Gränzen des Alle gleichmachenden Grabes ausgedehnt wurde. Dieser gewöhnlich am wenigsten berücksichtigte Nachtheil überwiegt noch die von der Gesundheits- und Anstands-Policey hergenommenen Gründe.

5.) Die Griechen nannten die Begräbniß-Plätze recht passend κοιμητήρια (Schlaf- und Ruhe-Stätten) und es sollte, nach der von Chrysostomus Hom. 81 u. a. gegebenen Erklärung, durch diese im N. T. zwar nicht

*) Das erste Beispiel einer förmlichen Einweihung ist aus dem VI. Jahrhundert bei Gregor. Turon. de gloria Confessor. c. VI. Schon die Römer hatten Gesetze, wodurch die inviolabilitas et sanctitas sepulcrorum befohlen ward. Bingham Antiq. T. X. p. 23—24. Vgl. Boehmer jus eccl. Prot. T. II. p. 1054. Cotta ad Gerhardi loc. th. T. XVII. p. 86.

vorkommende, aber doch analogen (Matth. XXVII, 52 u. a.) Benennung nicht nur das Ende aller irdischen Mühseligkeiten und Beschwerden, sondern auch die Hoffnung der Auferstehung ausgedrückt werden. Die Lateiner fanden dieses Wort so passend, daß sie die eigentliche Uebersetzung Dormitorium niemals vom Grabe brauchten, sondern dasselbe beibehielten, und bald (gewöhnlich) Coemeterium, bald Cimeterium schrieben*).

Die Benennung Gottes-Acker (arva Dei, campus Dei) ist zuverlässig weit eher mit Bezug auf die Stellen Jes. XXVI, 19. Ezech. XXXVII, 1. Joh. XII, 24. 1 Cor. XV, 36. 42. u. a. als wegen der Immunitäten von Steuern und Abgaben, als Kirchen-Gütern, (Baumgartens Erl. der chr. Alterth. S. 408) gewählt worden. Das teutsche Wort Fried-Hof entspricht dem κοιμητήριον und drückt die biblische Idee ὅτι εἰσι ἐν εἰρήνῃ (Sap. III, 3.) am besten aus.

6.) Die nähere Verbindung des Gottes-Ackers mit der Kirche ging offenbar von der Idee der κοινωνία τῶν ἁγίων, und von der Vorstellung aus, daß, wie die Kirche der Versammlungs-Ort aller Glaubigen im Leben, der Gottes-Acker der Sammel-Platz aller im Glauben Entschlafenen seyn sollte. Daß man die Kirche selbst zum Begräbniß-Orte wählte, hatte zwar, wie schon erinnert worden, eine tadelnswerthe προσωποληψία zur Folge;

---

*) Nur ein Schriftsteller, welcher der griechischen Sprache so ganz unkundig war, wie Guil. Durandus, konnte Ration. div. offic. lib. I. c. 5. n. 4. die abgeschmackte Erklärung geben: Cimetrium a cimen, quod est dulce, et sterion, quod est statio; propterea quod ibi defunctorum ossa dulciter quiescunt. et Salvatoris adventum exspectant: vel quia ibi sunt cimices, id est, vermes ultra modum foetentes! Es gehet dem guten Durandus mit seiner ersten Erklärung wie mit seiner Ableitung des Worts ἅγιος (vom Alpha privativ. und γη — gi i. e. non terrenus). Er trifft auch bei falscher Ableitung den rechten Sinn.

aber die Absicht dabei war offenbar eine Vermehrung dieser Gemeinschaft der Lebenden mit den Todten.

Die alte Kirche gestattete nur selten und ungern Privat-Begräbniß-Plätze in Gärten, auf Inseln u. a. O. Solche Absonderungen von der Grabes-Gemeinschaft, wie sie in neuern Zeiten oft vorkommen, betrachtete man ehemals als eine Aufhebung der Kirchen-Gemeinschaft und tadelte die Verwandten, daß sie ihre Verstorbenen der üblen Nachrede, als ob sie Schismatiker, Häretiker, Ungläubige oder Verbrecher gewesen wären, aussetzten.

Indeß wurde doch nicht alle Individualität vernichtet und der so natürliche Wunsch: mit den Seinigen auch noch im Tode und Grabe vereiniget zu bleiben, auf alle Weise berüchsichtiget. In der Regel erhielt jeder Verstorbene sein eigenes Grab und von der Sitte der Familien-Gräber (Gregor. Naz. Opp. T. I. p. 372. p. 176. Aringhi Roma subterr. lib. II. c. 10. c. 8.) findet man schon frühzeitig Spuren. Auch trug man kein Bedenken, die bei den Griechen und Römern gebräuchlichen Kenotaphien und Grab-Monumente (cippi, monumenta, lapides, marmora u. a.) beizubehalten. Diese Denkmäler waren gewöhnlich mit τιτλοις (titulis) oder Inschriften versehen. Statt aller dient das Zeugniß des christlichen Dichters Prudentius (im IV. Jahrhundert). Es stehet Peristeph. hymn. II.

Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe
Vidimus o Christo Valeriane sacer!
Incisos tumulis titulos, et singula quaeris
Nomina? Difficile est, ut replicare queam.
Plurima litterulis signata sepulcra loquuntur
Martyris aut nomen, aut epigramma aliquod.
Sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas
Marmora, quae solum significant numerum.

Daß sie schon frühzeitig sorgfältig, zum Theil kostbar und prachtvoll verziert waren, bezeuget Hieron. Comment. in Matth. XXIII., wo man die summarische Angabe findet

Sepulcra exterius lita calce, marmoribus ornata, auro coloribusque distincta. Ueber den Luxus und die Eitelkeit dabei klagen schon Basilius d. Gr., Chrysostomus, Ephräm der Syrer u. a. Beim Ambrosius (de bono mortis c. 10.) heißt es: Frustra struunt homines pretiosa sepulcra, quasi ea animae, nec solius corporis receptacula essent.

Wie wichtig die alt-christlichen Sarkophage und Monumenta sepulcralia für die Kunst-Geschichte und andern Wissenschaften sind, kann man aus den zahlreichen Schriften über diesen Gegenstand von Bosio, Aringhi, Boldetti, Bottari, Buonaroti, Ciampini, Cicognara, d'Agincourt, Sickler, Münter u. a. lernen.

IV.

Zeit der Beerdigung.

Daß die Römer ihre Leichen-Begängnisse in der Nacht hielten, ist durch eine Menge von Zeugnissen aus Tacitus, Aulus Gellius, Seneca, Donatus, Servius u. a. hinlänglich erwiesen. Gothofredi Observat. in Cod. Theodos. lib. IX. tit. 17. l. 5.

Eben so gewiß ist es aber auch, daß die Christen ihre Todten am Tage, obgleich mit Lichtern und Fackeln, beerdigten, und daß sie die bestimmte Absicht hatten, sich dadurch von den Heiden zu unterscheiden. Zur Zeit der Verfolgungen waren sie freilich oft genöthigt, auch des Nachts und heimlich ihre Todten zu bestatten, wobei sie sich mit dem Exempel des Tobias (Tob. I, 20. 21. II, 2 ff.) trösteten. Aber unter der Regierung Konstantin's und seiner Söhne wurden die christlichen Leichen-

Begängnisse am hellen Tage und zum Theil mit viel Pracht gehalten. Ja, es scheint, daß die ersten christlichen Kaiser darüber förmliche Gesetze gegeben haben. Wenigstens läßt sich dieß aus dem Gesetze vermuthen, wodurch Kaiser Julianus die nächtliche Todten-Feier wieder herzustellen sich veranlaßt sah. Auf jeden Fall scheint dieser Kaiser, welcher, wie bereits erwähnt worden, an den Christen die περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια (epist. 49) rühmen und für ein Beförderungs-Mittel der Ausbreitung des Christenthums halten mußte, die Absicht gehabt zu haben, durch sein Edikt den Christen einen empfindlichen Nachtheil zuzufügen. Die nächste Veranlassung scheint das von Socrat. hist. eccl. lib. III. c. 18. und Sozom. hist. eccl. lib. V. c. 19 beschriebene feierliche Leichen-Begängniß des Märtyrers Babylas zu Antiochien gewesen zu seyn. Der Kaiser hatte befohlen den Sarg, worin die Gebeine dieses Märtyrers aufbewahrt wurden, fortzuschaffen und ward sehr entrüstet darüber, daß fast die ganze Bevölkerung von Antiochien, vor seinen Augen und Ohren, ihren Heiligen begleitete, Psalmen sang und die heidnischen Götter verhöhnte. Das Edikt befindet sich in der allgemeinen Gesetz-Sammlung Cod. Theodos. lib. IX. tit. 17. l. 5. und lautet also: Efferri cognovimus cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam et per maximam insistentium densitatem: quod quidem oculos hominum infaustis infestat adspectibus. Qui enim dies est bene auspicatus a funere? aut quomodo ad Deos et templa venietur? Ideoque quoniam et dolor in exsequiis secretum amat, et diem functis nihil interest, utrum per noctes an per dies efferantur, liberari convenit totius populi adspectus, ut dolor esse in funeribus, non pompa exsequiarum, nec ostentatio videatur.

Außer Gothofredus hat auch Bingham Antiq. T. X. p. 36 — 40 dieses Gesetz commentirt, jedoch etwas zu streng beurtheilt. Daß die letzte Hälfte desselben viel

Wahres enthalte, kann doch nicht geläugnet werden, und die Klagen des Ambrosius, Chrysostomus, Gregorius Naz. und so vieler anderer Kirchenväter über die ostentatio et pompas exsequiorum bestätigen Julian's Behauptungen. Der von ihm angeführte Grund von der Störung und Entweihung des Cultus war auch keine Erdichtung, sondern die bei den alten Römern stets geltende Meinung, nach welcher die Priester schon durch den Anblick einer Leiche verunreiniget, und für die sacra diurna unfähig gemacht wurden. Auch die Richtigkeit seiner Bemerkung: dolor secretum amat, kann man in psychologischer Hinsicht zugeben, und bloß den epikuräischen Sensualismus, welcher durch keinen widrigen Anblick in der Lust gestört seyn will, tadeln. Dieser Weichlichkeit und ästhetischen Schwäche wollte das Christenthum durch die Oeffentlichkeit der Todten-Bestattung und durch die öftere Wiederholung des: Memento mori! entgegen wirken.

Die brennenden Kerzen und Fackeln beim hellen Tages-Lichte mochten den Heiden, welche sich derselben bei ihrer nächtlichen Todten-Feier bedienten, allerdings seltsam vorkommen; aber es ist offenbar, daß sie bei den Christen eine symbolische Bedeutung haben sollten.

So einstimmig die Alten in dem Berichte sind, daß die Christen ihre Todten am Tage beerdigten und so gewiß es ist, daß die Abend und Nacht-Begräbnisse erst in spätern Jahrhunderten, wo sich die Gegensätze zwischen Heiden- und Christenthum verloren hatten, obgleich anfangs nur ungern, gestattet wurden: so fehlet es doch an bestimmten Nachrichten über einen Punkt, welcher in den neuern Zeiten für besonders wichtig gehalten wurde. Dieser Punkt betrifft die Zeit, welche zwischen dem Tode und dem Begräbnisse verfloß, oder die Frage: wie bald die Todten zu begraben sind? Bei den Juden und fast allen orientalischen Völkern war das frühzeitige Be-

gräbniß, gewöhnlich wenig Stunden nach erfolgtem Tode, eingeführt, theils aus klimatischen Gründen, theils aus der Vorstellung, daß die Lebenden durch die Todten verunreiniget würden. Auch bei den Griechen und Römern findet man diese Vorstellung, so wie die Sitte der frühzeitigen Beerdigung. Daß die alten Christen sich auch hierin nach der National-Sitte gerichtet haben, erhellet aus mehrern Beispielen, welche aber auch zugleich beweisen, daß man darauf bedacht war, dem unchristlichen Vorurtheile, nach welchem die Todten unrein und verunreinigend sind, entgegen zu arbeiten. Dieß geschah dadurch, daß man die Leichen zwar bald aus dem Hause schaffte, sie aber einige Tage lang im Sarge in die Kirchen (besonders in die für das officium mortuorum eingerichteten Exedras) stellte, und dann erst, nach vollbrachten Vigilien, begrub. So geschah es beim Tode der Paula, der Macrina, des Ambrosius, Severianus, des Kaisers Konstantin's d. Gr. u. a. Vgl. Franzen Antiquit. funer. 1713. 8. p. 96 — 99. p. 110 — 11. Wie hieraus später die Sitte, die Todten bei und in der Kirche zu begraben, entstand, so sollte insbesondere dadurch die Werthschätzung und Heilighaltung der Todten, die in dem Herrn sterben und werth geachtet sind vor dem Herrn, ausgedrückt werden. Ob man nun auch dabei die in neuern Zeiten so sorgfältig beobachtete medicinisch-polizeiliche Rücksicht, zur Verhütung der Gefahr für Schein-Todte, genommen habe, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. Wenn man auch auf der einen Seite der Kirche eine an sich so lobenswerthe Sorgfalt gar wohl zutrauen darf, so ist sie doch auch auf der andern Seite bei der vorherrschenden Geringschätzung des Lebens und Verachtung des Todes, nicht eben sehr wahrscheinlich. Es giebt eine Menge von Beispielen, wie Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 22, wo die Todes-Verachtung der Christen, im Gegensatze von der Furcht der Heiden und ihrer Anstrengung das irdische Daseyn zu fristen, gerühmt wird. Wenig-

stens findet man in einzelnen Fällen keine Besorgniß vor einer Beerdigung der Schein-Todten ausgedrückt. Nach Gregor. Turon. de. gloria Confessor. c. 104. (bei Baron. Annal. a. 310. n. 10.) trug die fromme Matrone Pelagia ihrem Sohne, ehe sie starb, auf: Quaeso, fili dulcissime, ne me ante diem quartum sepeliatis, ut venientes famuli famulaeque omnes videant corpusculum meum, nec ullus frustretur ab exsequiis meis de his, quos studiosissime enutrivi. Auch aus andern Beispielen ergiebt sich, daß man zwar einen längern Aufschub der Beerdigung empfahl, aber nicht sowohl aus Furcht vor Schein-Tod, als vielmehr aus dem Wunsche, um die Exsequien und Vigilien desto feierlicher zu machen.

V.

Behandlung der Todten.

Das Meiste, was unter dieser Rubrik angeführt zu werden pfleget, gehöret nicht sowohl der Kirche als vielmehr der Volks-Sitte an, und ist hauptsächlich von der negativen Seite, als etwas, was aus dem Juden- und Heidenthume abstammt, und wogegen die Kirche kein Veto eingelegt hat, von Wichtigkeit. Wir verweilen zunächst bei dem, was die Kirche näher angehet.

I. Die Alten erwähnen öfters mit einer besondern Wichtigkeit der würdigen und erbaulichen Vorbereitung der Sterbenden auf ihren Abschied. Auch lehret der alte, in der großen Litaney ausgesprochene Wunsch:

Vor einem bösen, schnellen Tod,
Behüt' uns lieber Herre Gott!

daß man eine christliche Vorbereitung und die Aussöhnung mit der Kirche und die Ankündigung der Sünden-Vergebung für eine besondere Wohlthat hielt.

Die Kirchenväter haben uns Mehreres über solche Vorbereitungen der Sterbenden aufbewahret: 1.) Anreden der Sterbenden an ihre Gatten, Kinder, Verwandte, Diener u. s. w., worin sie dieselben trösten und zur Tugend und Frömmigkeit ermahnen. Theodoret. hist. eccl. lib. I. c. 18. V. c. 25. Gregor. Nyssen. Encom. Ephraemi. August. Conf. IX. c. 11. 13. 2.) Gebete um baldige Erlösung, Sünden-Vergebung, ewige Seligkeit u. s. w., wobei besonders die Aeußerungen der christlichen Feindes-Liebe gerühmt werden. Euseb. hist. eccl. IV. c. 15. VIII. c. 9. de vit. Constant. M. IV. c. 61. Gregor. Nyssen. de vita Gregor. Thaum. p. 311. 3.) Aeußerungen der Wohlthätigkeit, Vermächtnisse für die Armen und andere gute Werke. Gregor. Naz. T. I. p. 173. Basil. M. ep. 84. 4.) Daß den Sterbenden das Zeichen des Kreutzes zum besondern Troste gereichte. Ambros. in Ep. ad Thessal. c. 4. Athanas. vit. S. Anton. Chrysost. Hom. 55. in Matth. c. 16. Gregor. M. Homil. 38. in Evang. 5) Nicht nur die Anverwandten und Freunde fanden sich bei den Sterbenden ein, sondern auch die Geistlichen, selbst Bischöfe, um ihnen Trost zuzusprechen, selbst wenn die Sterbenden nicht zur Classe der Büßenden gehörten. Auch geschahen Gebete und Fürbitten in den Kirchen für die Sterbenden. Vgl. Hildebrand de arte bene mor. p. 230. de precib. vet. c. 28. 6.) Eines Abschieds-Kusses und einer letzten Umarmung wird ebenfalls häufig erwähnt. Ambros. ad Princ. de obitu Marc. Orat. in fun. fratris. Euseb. hist. eccl. VI. c. 3. Chrysost. Hom. I. de patient. Jobi. Prudent. Peristeph. hymn. X. 7.) Der Eucharistie wird zuerst bei solchen Personen erwähnt, welche die Absolution von der Kirchen-Buße in periculo mortis erhielten. Später wurde die Eucharistie auch mit dem εὐχέλαιον, oder der unctio extrema verbunden, und die Benennung Ultimum Viaticum, Sacramentum exeuntium u. a. drückt die Sorgfalt der Kirche, ihren

Mitgliedern zu einer christlichen Euthanasie zu verhelfen, deutlich aus.

II. Daß die nächsten Verwandten den Verstorbenen die Augen und den Mund zudrücken, war, wie sich Bingham (Ant. T. X. p. 45) ausdrückt: decens omnino ritus, ab omnibus nationibus observatus. Für die Gewohnheit unter den Christen zeuget Euseb. hist. eccl. lib. VII. c. 22: *Καὶ τὰ σώματα δὲ τῶν ἁγίων ὑπτίαις χερσὶ καὶ κόλποις ὑπολαμβάνοντες, καθαιροῦντες τε τοὺς ὀφθαλμοὺς, καὶ στόματα συγκλείοντες, ὠμοφοροῦντες τε καὶ διατιθέντες, προσκολλώμενοι, συμπλεκόμενοι, λουτροῖς τε καὶ περιστολαῖς κατακοσμοῦντες* u. s. w. Chrysost. hom. I. de pat. jobi u. a. Ganz richtig aber bemerkt Franzen (Antiq. fun. p. 72): Ceterum hic mos non ex mero naturali in suos affectu inter Christianos viguit, sed simul externum erat symbolum dormientis et certo resurrecturi, illuscente magno illo die Domini nostri Jesu Christi: dormiens enim oculis clausis placide quiescit, atque somni similis imago mortis est, ut Basilius et Ambrosius loqui amant. Dagegen findet man keine Spur von der Wieder-Eröffnung der Augen, worüber es in Plin. hist. nat. XI. c. 37 heißt: Morientibus oculos operire, rursusque in rogo patefacere, Quiritum magno ritu sacrum est. Ita more condito, ut neque ab homine supremum eos spatari fas sit, et coelo non ostendi nefas. Wenn Bingham a. a. O. die Bemerkung macht, daß die Christen sich von diesem römischen Aberglauben frei erhalten hätten, so sieht man nicht recht ein, warum den Christen die Deutung auf die Auferstehung nicht nahe gelegen haben sollte.

III. Das Waschen, Reinigen, Salben, Einbalsamiren, Ankleiden und Ausschmücken der Todten wurde um so lieber beibehalten, da diese Beweise von Achtung und Ehre für die Todten, wie für die Lebenden durch zahlreiche Beispiele aus dem A. und

N. T. unterstützt werden konnten. Die wichtigsten Zeugnisse der Kirchenväter sind Tertull. apol. c. 42. de idol. c. 11. Clem. Aled. Paedag. III. 8. Min. Fel. Octav. p. 38. Euseb. h. e. VII. c. 22. 15 de vit Const. M. IV c. 66. August. in Ps. 40. Serm. 177. 361. Gregor. Naz. orat. 40. u. a. Das Einzige verdient noch bemerkt zu werden, daß man den Todten gewöhnlich weiße Kleider anzog und daß man hierin eine nähere Verbindung mit den weißen Tauf-Kleidern (woher die Benennung Dominica in albis, grex candidus u. a.) beabsichtigte; nach der biblischen Vorstellung, daß wir auf den Tod Jesu getauft sind u. s. w. Der häufige Tadel des Luxus, der Eitelkeit und Hoffahrt in Ansehung der Pracht-Kleider, des Goldes, der Edelsteine u. s. w. bei den Todten, beweiset hinlänglich, daß man schon frühzeitig von der ursprünglichen Einfalt der Sitten abwich.

IV. Der Gebrauch der Särge und Bahren reicht weit über das Christenthum hinaus und wird fast bei allen Völkern des Alterthums gefunden, wie zum Theil schon aus der reichhaltigen Nomenclatur abzunehmen ist. Die lateinischen Kirchenväter haben das griechische Wort Sarcophagus oft beibehalten und beim Isidor. Hispal. Orig. lib. VIII. c. 1. wird die Erklärung gegeben: Arca, in qua mortuus ponitur, Sarcophagus vocatur. Die Griechen haben σορὸς und λάρναξ, was die Lateiner bald durch Arca, bald durch Loculus, bald durch capsa, bald durch capulus übersetzen. Das Wort Feretrum entspricht theils dem griechischen φερέτρον, theils dem νεκροφορεῖον, theils dem φορίον (lectica). Ja, man hat auch das französische Biére und das teutsche Bahre davon hergeleitet. Du Cange Glossar. s. v. Feretrum.

V. Von einer Ausstellung der Leichen im Sterbe-Hause, auf der Straße, in den Kirchen u. s. w. kommen schon frühzeitig Beispiele vor, obgleich die feierlichen Ausstellungen des Kaisers Konstantins d. Gr. (Euseb. vit. Const. M. IV. c. 66. 67) und Theodosius d. Gr. (Am-

bros. Orat. in obit. Theodos.) nicht als eine allgemeine Regel angesehen werden. Dennoch lag es, wie schon erwähnt worden, in den Grundsätzen der alten Kirche, der Todten-Feier die möglichste Oeffentlichkeit zu geben und die Vorurtheile von der Nacht-Feier, Unreinigkeit der Todten u. s. w. durch die That zu widerlegen. Oft dauerten diese Ausstellungen mehrere Tage lang, und es wurden besondere Vigilien oder Todten-Wachen angeordnet. Hierüber bemerkt Franzen l. c. p. 99: Fideles apud sancta corpora excubantes, pia colloquia habebant et hymnodias cantabant usque ad illorum elationem; cumque talia pietatis officia plerumque noctu fierent, Vigiliae hinc dictae sunt. Cf. Martyrol. Rom. d. 14 Febr. Surii Act. Sanct. d. 9 Septbr. Gregor. Nyssen. vit. Macrin. August. Conf. IX. c. 12.

VI. Die Besorgung der Todten wurde als Pflicht und Geschäft der nächsten Verwandten und Freunde betrachtet, welche nicht nur die Leiche vorbereiteten, sondern auch zum Grabe zu tragen pflegten. Ambros. de exc. fr. lib. I. c. 36. Gregor. Nyssen. vit Macr. c. 24. Euseb. hist. eccl. VII. 16. Hieron. ep. 27. Gregor. Naz. Orat. 20. Auch dadurch sollte die den Verstorbenen gebührende Achtung bewiesen werden. Klage-Weiber, wie im Judenthume, und wie die Praeficae bei den Römern, wurden nicht gestattet, weil das Christenthum den Tod nicht als ein Unglück betrachtete. Chrysost. Hom. IV. in ep. ad Hebr. Dagegen waren schon frühzeitig Todten-Besorger, Leichen-Bestatter, Todten-Gräber u. s. w. unter dem Namen: *Κοπιάται* (von *κοπία*, quies, vgl. Gothofredi Not. in Cod. Theod. lib. XIII. tit. I. l. 1. Nach Andern so viel als *κοπιῶντες* i. e. laborantes. Nach Andern aber von *κοπετὸς*, lamentatio), *παραβολάνοι* (Kranken-Wärter, Todten-Besorger), Fossarii (Fossores), Lecticarii, Sandapilarii u. a. angeordnet. Ihrer wird auch in den Gesetzen öfters erwähnt Cod. Theodos. lib. XIII. tit 1.

XVI. tit. 2. l. 15. 42. Cod. Justin. lib. I. tit. 3. l. 18. Daß sie zu den Geistlichen (obgleich zur untersten Classe) gerechnet wurden, beweiset, daß ihre Verrichtungen nicht unter die verächtlichen und ehrlosen Geschäfte (unter die munera sordida) gezählt werden sollten. Auf keinen Fall wurden solche Personen so gering geschätzt, wie in den neuern Zeiten die Todten-Weiber (Leichen-Frauen), Todten-Gräber u. a., welchen eine Art von levis notae macula anklebt.

VI.

Begräbniß-Feierlichkeiten.

Unter diese Rubrik gehört vorzugsweise, was nach dem kirchlichen Sprachgebrauche im engern Sinne Officium defunctorum genannt wird.

I. Da die alten Christen ihre Todten in der Regel am Tage beerdigten und ihrer Todten-Feier durchaus den Charakter der Oeffentlichkeit und Feierlichkeit gaben, so war das stille Begräbniß nicht in der Ordnung, sondern es fand gewöhnlich ein Leichen-Zug Statt, und man hielt es für Religions-Pflicht, den Verstorbenen dadurch die letzte Ehre zu erzeigen, daß man sie zum Grabe begleitete. Wenn auch nicht alle Begräbnisse so feierlich waren, wie die des Märtyrers Petrus, der Paula und Fabiola, des Ambrosius, Basilius, Martinus u. a., welche von Gregorius von Nazianz, Hieronymus, Sulpicius Severus u. a. beschrieben worden, und woran nicht nur alle Einwohner der Stadt und Umgegend, sondern auch Juden und Heiden Theil nahmen: so ergiebt sich doch aus vielen Zeugnissen eine große Theilnahme an der Todten-Feier. Man findet den Unterschied gemacht zwischen Comites (Begleiter, wozu die eigentlich Leidtragenden, Verwandten, Freunde, Geistliche und andere, welche der Leiche folgten, gerechnet werden) und Spectatores. So wohl bei erstern als bei letztern wurde auf eine gewisse Ord-

nung und Reihen-Folge, Absonderung nach dem Geschlecht und Alter, wie beim Gottesdienste, geschehen. Zuweilen aber war das Gedränge so groß, daß Unordnungen entstanden. Dieß war (nach dem Berichte des Gregor. Naz. Orat. XX. p. 371) der Fall bei dem Begräbnisse des von Geistlichen getragenen (χερσὶν ἁγίων προπεμπόμενος) Basilius d. Gr., wo das Gedränge so groß war, daß mehrere Personen um's Leben kamen — ein Tod, welchen sein Lobredner für einen sehr glücklichen und beneidenswerthen erklärt! Die Akoluthen hatten die besondere Pflicht, für Ordnung und gute Zucht zu sorgen.

II. Die im Sarge liegenden Leichen wurden auf Bahren (feretris), theils auf den Schultern, theils mit den Händen getragen. Es kommen zwar Beispiele zur Zeit der Verfolgung vor, daß die Leichen gefahren wurden (corpus in biroto vehens kommt vor in Surii Act. Sanct. d. 12 Maji); aber es waren dieß immer nur Ausnahmen von der Regel, welche das Tragen der Leiche für anständiger und würdevoller hielt. Sehr oft befanden sich unter den Trägern selbst die Verwandten (wie Ambrosius bei der Beerdigung seines Bruders, und Gregorius von Nyssa bei seiner Schwester). Sogar Bischöfe waren in besondern Fällen Leichen-Träger. So erzählt Hieron. ep ad Eustoch., daß die Leiche der ehrwürdigen Matrone Paula: translata sit Episcoporum manibus et feretro cervicem subjicientibus, cum alii Pontifices lampadas cereosque praeferrent. Bei den Leichen der Bischöfe war es gewöhnlich, daß sie von den Geistlichen getragen wurden. So Fulgentius, Bischof von Ruspe u. a. Ueberhaupt findet man schon frühzeitig Spuren, daß bei der Beerdigung der Cleriker, so wie vornehmer Personen, besondere Feierlichkeiten Statt fanden. Daher stammt wohl auch die in der protestantischen Kirche sonst sehr häufige Sitte, daß die Särge der Honoratioren von Candidaten des Predigtamts, oder von Gymnasiasten, getragen wurden.

Ueberhaupt galt das Geschäft der Leichen-Träger, welche die zum Theil biblischen Benennungen: *βασταζοντες, ἐκφεροντες, παραπεμποντες, προκομιζοντες, νεκροφοροι* u. a. führten, für sehr ehrenvoll, und kaiserliche Gesetze (Novell. Justin. 59. de impens. funer. Nov. 43.) bestimmten für die angesehenen Opifices und Zunft-Genossen, welche diese Geschäfte besorgten, gewisse Gewerbfreiheiten und salaria. Hiervon stammt die in Teutschland noch häufige Verpflichtung und Berechtigung der Zünfte, Innungen und Mittel zum Leichen-Tragen. Die ägyptische Gewohnheit, daß Jungfrauen von ihren Gespielinnen zur Gruft getragen wurden, deren Palladius Histor. Laus. sect. 36. erwähnt, ist nie eine allgemeine gewesen, und nicht einmal in den Nonnen-Klöstern angenommen worden.

III. In Ansehung der besondern Einrichtung der Leichen-Conducte ist Folgendes zu bemerken:

1.) Das Läuten der Glocken kann vor dem VIII. und IX. Jahundert nicht eingeführt seyn. Seit dieser Zeit aber wurde es so allgemein, daß es in den bekannten Distichen über den kirchlichen Glocken-Gebrauch:

Laudo Deum verum; plebem voco; congrego clerum;
Defunctos ploro; nimbum fugo; festaque honoro —

ausdrücklich erwähnt wird. Früher bediente man sich, weil man die Nothwendigkeit fühlte, durch ein bestimmtes Zeichen mancherlei Unordnungen vorzubeugen, der Tuba, welche, nach Servius ad Virgil. Aeneid. V, auch bei den römischen Begräbnissen gebräuchlich war. Sonst diente auch, wie beim Gottesdienste, das Ansagen durch *Θεοδρομους*, der pulsus lignorum, das *σημεντριον* u. s. w. zum Anfangs-Zeichen.

2.) Das Vortragen des Kreutzes oder Crucifixes ist auch viel spätern Ursprungs. Die ersten Spuren finden sich im VI. Jahrhundert bei Gregor.

Turon. vit. S. S. Patr. c. 14. und im IX. Jahrhundert bei Odo Cluniac. de translat. corp. S. Martini. Seitdem ward es allgemein, und diente gleichsam zum Commentarius perpetuus des Kirchen-Hymnus:

Vexilla regis prodeunt etc.

3.) Daß man schon im Anfange des IV. Jahrhunderts Palm- und Oliven-Zweige, als bekannte Symbole des Sieges und Friedens, so wie Wohlgerüche, dampfende Rauchfässer (Thuribula) vortrug, hat Baron. Annal. ad a. 310. n. 10. bewiesen. Die Zweige sollten insbesondere an den Einzug Christi in Jerusalem und an das himmlische Hosianna erinnern. Später scheint man sich häufiger des sonst bei Hochzeiten gebräuchlichen Rosmarinus bedient zu haben. Dagegen findet man der bei den Griechen und Römern so beliebten Cypressen nicht erwähnt, weil die Cypresse Trauer und Klage ausdrücken sollte. Daß man Lorbeer (lauri folia) und Epheu (hedera) den Todten in den Sarg legte, wird von Gregor. Turon. de glor. Conf. c. 84. Surius Act. S. d. 6 Septbr. angeführt. In Durandi ration. div. offic. lib. VII. c. 35 wird bemerkt: Hedera quoque vel laurus et hujusmodi, quae semper servant virorem, in Sarcophago corpori substernantur, ad significandum, quod qui moriuntur in Christo, vivere non desinant: nam licet mundo moriantur secundum corpus, tamen secundum animam vivunt et reviviscunt Deo. Et in hoc infelices Ethnici hallucinarunt, qui absque resurrectionis cognitione, ornabant corpora cyparisso, quod semel abscissum, amplius non germinat.

4.) Früher und allgemeiner war der Gebrauch brennender Kerzen (cerei ardentes), Lampen und Fackeln, welche dem Sarge vor- und nachgetragen wurden. Es ist davon, und daß die Christen durch diesen Gebrauch bei den Leichen-Begängnissen am Tage sich von den Heiden zu unterscheiden suchten, schon oben gehandelt

worden. Aus Gregor. Naz. orat. X. T. I. p. 169. Gregor. Nyssen. vit. Macrin. T. II. p. 201. Theodor. h. e. lib. V. c. 36. Hieron. ep. 27 ad Eustoch. Justin. Novel. LIX. c. 5 und andern Zeugnissen ergiebt sich, daß bei manchen Gelegenheiten eine besondere Pracht gezeigt wurde. Zur Erklärung bemerkt Chrysostomus Hom. IV. in ep. ad Hebr. p. 736: *Εἰπέ μοι, τί βούλονται αἱ λαμπάδες αἱ φαιδραί; οὐχ ὡς ἀθλητὰς αὐτοὺς προπέμπομεν; τί δὲ ὕμνοι; οὐχὶ τὸν Θεὸν δοξάζομεν, καὶ εὐχαριστοῦμεν, ὅτι λοιπὸν ἐστεφάνωσε τὸν ἀπελθόντα.* Den Sieg über den Tod und die Vereinigung mit Christus (die Hochzeit des Lammes, nach der Apokalypse) sollten diese Sieges- und Hochzeit-Fackeln andeuten.

5.) Bei dieser Liebe zur Symbolik ist es auffallend, daß die alten Schriftsteller so sehr wider das Bekränzen der Todten und der Särge eifern. Schon beim Minucius Felix Octav. p. 43 macht der Heide Januarius den Christen den Vorwurf: Coronas etiam sepulcris denegatis. Hierauf wird ihm erwiedert: Nec mortuos coronamus. Ego vos in hoc magis miror, quemadmodum tribuatis exanimi aut sentienti facem *), aut non sentienti coronam, cum et beatus non egeat, et miser non gaudeat floribus. At enim nos exsequias adornamus eadem tranquillitate, qua vivimus, nec annectimus arescentem coronam, sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus, qui et modesti Dei nostri liberalitate, securi spe [al. securi spem] futurae felici-

*) Wenn die Lesart facem richtig ist, so würde daraus folgen, daß der Verfasser den Gebrauch der Fackeln mißbillige. Vielleicht aber dürfte fascem die richtigere Lesart seyn. Man könnte vergleichen Tertull. de cor. mil. c. 5: Coronam forte si fascem existimamus florum per seriem comprehensorum, ut plures semel (simul) portes, omnibus pariter utaris, etc.

tatis, fide praesentis ejus majestatis animamur. Als Grund, warum die Cronen weggelassen werden, führen Clem. Alex. Paedag. lib. II. c. 8. und Tertull. de coron. mil. c. 10. die Pflicht an: bei dieser Götzen-Crönung mit den Heiden keine Gemeinschaft zu haben. Daß die Christen das Blumen-Streuen (spargere flores) selbst nicht vernachlässigen, bezeuget Minutius Felix selbst in den unmittelbar vorhergehenden Worten: Cum capiamus et rosam et lilium, et quidquid aliud in floribus blandi coloris et odoris est; his enim et sparsis utimur mollibus et solutis, et sertis colla complectimur etc. Daß man das Grab mit Blumen zu bestreuen pflegte, erhellet aus Ambros. de ob. Valent. c. 56. Hieron. ep. 26. Prudent. hymn. pro exseq.

IV. Als die Hauptsache aber ward die Psalmodie und Hymnodie betrachtet. Man kann sie allerdings mit den heidnischen, unter musikalischer Begleitung abgesungenen, Nänien und Todten-Gesängen vergleichen; nur mit dem Unterschiede, daß die Christen nicht sowohl Schmerz- und Klage-Lieder, als vielmehr Dank- Freuden- und Hoffnungs-Gesänge anstimmten. Schon in den Constitut. Apost. lib. VI. c. 30 heißt es: *Ἐν ταῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες, προπέμπετε αὐτοὺς, ἐὰν ὦσι πιστοὶ ἐν κυρίῳ· τίμιος γὰρ ἐναντίον κυρίου ὁ θάνατος τῶν ὁσίων αὐτοῦ· καὶ πάλιν· ἐπίστρεψον, ἡ ψυχή μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, ὅτι κύριος εὐεργέτησέ σε· καὶ ἐν ἄλλοις· μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων· καὶ· δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ Θεοῦ.* Diese Nachricht ist auch um deswillen von Wichtigkeit, weil sie die Anzeige der Psalmen und Psalm-Stellen enthält, welche bei den Begräbnissen gesungen wurden. Eine ähnliche Angabe findet man Chrysost. Hom. IV. in Hebr. p. 786. Hom. XXX de dormient. T. V. p. 380. In der letztern Stelle wird hinzugesetzt: *Ψαλμῳδίαι καὶ εὐχαὶ, καὶ πατέρων συλλο-*

γὸς (conventus), καὶ πλῆθος ἀδελφῶν τοσοῦτον, οὐχ ἵνα κλαίῃς καὶ ὀδύμῃ καὶ ἀποδυσπετῇς, ἀλλ' ἵνα εὐχαριστῇς τῷ λαβόντι. Andere Zeugnisse sind Hieron. ep. 27. Gregor. Nyssen. vit. Macrin. T. II. p. 201. Gregor. Naz. orat. X. T. I. p. 169. Socrat. h. e. VII. c. 46 u. a., woraus der hohe Werth erhellet, welchen man diesen Trauer-Gesängen beilegte. Victor Uticensis (de persecut. Vandal. lib. I.) erklärt das von dem Vandalen-Könige anbefohlene stille Begräbniß für ein Unglück: Quis sustineat atque possit sine lacrymis recordari, dum praeciperet, nostrorum corpora defunctorum sine solemnitate hymnorum, cum silentio ad sepulturum deduci.

Solche Psalmen und Hymnen werden nicht nur während der Vigilien und Beisetzung im Hause oder in der Kirche, sondern auch bei der Procession und am Grabe selbst gesungen. Auch wurden noch besondere Gebets-Formeln gesprochen, welche παραθέσεις und commendationes hießen.

In den Officiis b. defunctorum sowohl der orthodoxen als katholischen Kirche sind mehrere Grab-Lieder, Sterbe-Psalmen (als ψαλμοι ἰδιωτικοι), Κανονες ἐξοδιαστικοί, Sequenzen u. a., welche in ihrer Art vortrefflich sind. In den Denkwürdigk. Th. V. S. 346—49. sind zwei griechische Gesänge beim Trauer-Amte aus dem Euchologio übersetzt. Aus der lateinischen Kirche sind besonders die Gesänge:

Dies irae, dies illa etc.
Ad perennis vitae fontem etc.

mit Recht berühmt. Auch die in den Officiis def. vorgeschriebenen Gebete, Collecten, Responsorien, Ektinien, Kontakien u. s. w. verdienen größtentheils alles Lob, und im Allgemeinen nur den Tadel einer zu großen Ausgedehntheit und Länge.

V. Hiervon werden noch die eigentlichen Leichen- und Grab-Reden, welche λόγοι ἐπικήδειοι (epicedia), ἐπιτάφια, orationes funebres u. s. w. genannt wurden, unterschieden. Wir besitzen noch eine ziemliche Anzahl solcher Reden z. B. Eusebii Caesar. orat. in funere Constant. M.; Ambrosii in obit. Theodosii M.; Valentiniani et Satyri fratris; Gregor. Naz. in fun. patris, Caesarii fratris, et Gorgoniae sororis u. a. Sie sind unsern Stand-Reden, Sermonen und Leichen-Predigten zu vergleichen, welche offenbar nach diesen Mustern eingerichtet sind.

In Ansehung der evang. Kirche verdient Beherzigung, was Jo. Gerhard. Loc. theol. T. XVII. p. 94 bemerkt: In nostris ecclesiis potior habetur ratio piarum psalmodiarum in deductione funeris decantandarum, et funebris concionis ex Dei verbo instituendae, quam ludicrarum ac superstitiosarum cerimoniarum in Pontificiis ecclesiis usitatarum. Conciones enim illae inserviunt: 1.) viventium informationi; 2.) lugentium cognatorum consolationi; 3.) honestae defuncti commendationi, ubi tamen cavendum, ne illa defunctorum encomia sint mercenaria praeconia. Hierauf wird noch die von Calvin (ep. 366) getadelte clausula εὐχετική: Deus det illi pacatam quietem et beatam ad vitam resurrectionem in Schutz genommen und gezeigt, daß sie einen guten Sinn enthalte, das Zeugniß der alten Kirche für sich habe, und daß die Beziehung auf das Fege-Feuer nicht darin liege, wenn man sie nicht gewaltsam hineintrage.

VI. Daß man in der alten Kirche bei den Begräbnissen, häufig am Grabe selbst, die Eucharistie feierte (Concil. Carthag. III. c. 29. Possid. vit. August. c. 13. Euseb. vit. Constant. M. IV. c. 71.), geschah aus dem schon erwähnten Grunde, um die Fortdauer einer kirchlichen Gemeinschaft zwischen den Lebenden und Todten zu beweisen, und um die Rechtglaubigkeit und Kirchlichkeit der Verstor-

denen auch noch im Tode zu ehren. Aus dieser alten Gewohnheit stammen die Offertoren und Seelen-Messen, welche von der evangelischen Kirche abgeschafft wurden.

Aber auch schon die alte Kirche, vorzüglich die occidentalische, vom VI. und VII. Jahrhundert an, fand Einiges abzuschaffen oder zu modificiren, was aus diesem Communions-Gebrauche abzuleiten war:

1.) Den Friedens-Kuß (φίλημα ἅγιον, osculum sanctum) vor der Beerdigung, welcher sonst immer bei der Communion ertheilt wurde. In Dionysii Areopag. hierarch. eccl. c. 7. heißt es: *Εἶτα προσελθὼν ὁ θεῖος ἱεράρχης, εὐχὴν ἱερωτάτην ἐπ' αὐτῷ (νεκρῷ) ποιεῖται, καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν αὐτὸς δὲ ἱεράρχης ἀσπάζεται τὸν κεκοιμημένον, καὶ μετ' αὐτὸν οἱ παρόντες ἅπαντες.* Dieser Ritus wird in der griechischen Kirche noch bis auf diesen Tag pünktlich beobachtet. Aber schon das Concil. Antissidor. a. 578. can. 12 verordnet: Non licet mortuis nec eucharistiam nec osculum tradi.

2.) Die Theilnahme des Verstorbenen an der Communion. Von dieser Todten-Communion ist schon Denkwürdigkeiten Th. VIII. S. 231 — 32 gehandelt worden. Vgl. J. A. Gleich de Eucharistia moribundorum et mortuorum. Viteb. 1690. 4. Das Verbot des Concil. Carth. III. c. 6. giebt als Grund an: Placuit, ut corporibus defunctorum Eucharistia non detur; dictum est enim a Domino: accipite et edite: cadavera autem nec accipere possunt, nec edere. Cavendum est etiam, ne mortuos baptizari posse fratrum infirmitas credat, cum Eucharistiam mortuis non dari animadverterint. Dasselbe Verbot wiederholte auch das Concil. Trullan. c. 133, woraus sich ergiebt, daß noch im VI. und VII. Jahrhundert diese Sitte auch in der orientalischen Kirche herrschen mußte. Daher ward späterhin stets gefodert, daß beim Ver-

mahle nicht nur eine δοσις, sondern auch eine ληψις (oder auch ore sumere, manducatio et bibitio oralis) seyn müsse; und wie bei der Taufe gefodert wurde: peccator vivus (non mortuus), so ward bei der Eucharistie das Bewüßtseyn der empfangenen Absolution vorausgesetzt.

Ganz nahe damit verwandt ist die alte, gleichfalls abgeschaffte Gewohnheit: die consecrirten Elemente, wenigstens panem consecratum, mit in den Sarg und in's Grab zu geben. Auch stehet die bei den Griechen übliche (obgleich in dem Euchologio nicht vorgeschriebene) Sitte: einen Absolutions-Schein beizulegen, damit in genauer Verbindung.

3.) Aus der alten Gewohnheit: das Abendmahl, hauptsächlich an den Gräbern der Märtyrer, unter der Form der Agape zu feiern, entstanden die sogenannten Trauer-Mahle, Leichen-Essen u. s. w., deren Augustin. de mor. eccl. c. 34. ep. 64. Concil. Carthag. IV. c. 95. Vasens. I. c. 4. u. a. erwähnen, und welche sich auch bis in die neuern Zeiten noch erhalten haben. Wenigstens dürfte die Herleitung von den Agapen wahrscheinlicher seyn, als die aus den epulis sacris, convivio funebri, visceratio i. e. crudae carnis distributio (Liv. hist. lib. VIII. c. 22. Servius ad Virg. Aen. I. 211) und andern Gebräuchen der Römer.

VII. Von der Beerdigung selbst ist noch Folgendes zu bemerken:

1.) Obgleich jeder Gottes-Acker ein geweihter Ort (locus consecratus) seyn soll, so pflegt man doch noch jedes Grab besonders einzusegnen, und dasselbe, so wie den Todten, mit Weih-Wasser (aqua lustrali, benedicta) zu besprengen und dabei besondere Gebets-Formeln zu sprechen. In der orientalischen Kirche gießt der Priester, während des Troparion's, Oel aus einer Lampe in's Grab und streuet Weihrauch aus dem Rauchfasse darauf, worauf der Segen ertheilt wird. Schmitt's Griech.-Russische Kirche. Mainz, 1826. 8. S. 275.

2.) Daß man den Todten auf den Rücken, mit aufwärts gekehrtem und gegen Morgen gerichtetem Gesichte in den Sarg und in's Grab legte, ist alte, allgemein beibehaltene Sitte. Zur Erklärung dieser christlichen Kiblah haben Beda Venerab.; Isidorus Hispal.; Durandus mehrere Vorschläge gemacht, welche Andr. Quenstedt (de sepult. vet. p. 133) so zusammenfaßt: Christiani solent sepelire 1.) Supinos, quia mors nostra proprie non est mors, sed brevis quidam somnus. 2.) Vultu ad coelum converso, quia solo in coelo spes nostra fundata est. 3.) Versus orientem, argumento sperandae et exoptandae resurrectionis.

Daß man in den Krypten und Katakomben auch sitzende und stehende Leichname finde, hat Aringhi (Rom. subterr. c. 16. p. 33) bemerkt.

3.) Ein eigenthümlicher Ritus der orientalischen Kirche ist der, den wir aus dem Euchologio, nach King's Uebersetzung (bei Schmitt a. a. O. S. 275) mit den eigenen Worten anführen: „Wenn sie den Körper in's Grab gelegt haben, so nimmt der Bischof oder Priester einige Erde auf die Schaufel, wirft sie kreutzweis oben auf den Sarg und sagt: Die Erde ist des Herrn, und die Fülle desselben der Erdkreis und die darin wohnen." Diesen gewiß sehr unschuldigen Ritus hat auch die protestantische Kirche in Schweden und England angenommen. In dem Schwed. Kirchen-Handb., übersetzt von Dunkel. Lübeck 1825. S. 115, heißt es: „Ist der Todte in die Gruft gesenkt, so wirft der Priester mit der Schaufel dreimal Erde auf den Sarg und sagt: Vom Staube bist du kommen. Staub mußt du wieder werden. Jesus Christus, unser Erlöser, wird dich auferwecken am jüngsten Tage." In der Englischen Liturgie (The Book of common prayer. Art. the order for the Burial of the dead, übers. von Küper. Leipzig, 1826. S. 244) wird gesagt: „Während die Leiche von einem der Beistehenden (by some stan-

ding by), mit Erde bestreut wird, soll der Prediger sprechen: u. s. w. Das Gebet ist ziemlich lang. Die Preusische Kirchen-Agende (2 Ausg. 1822. 4. S. 56) verbindet beide Arten: „Nachdem der Sarg eingesenkt worden, wirft der Geistliche zu dreien Malen Erde auf den Sarg, welches auch von den anwesenden Leid-Tragenden geschehen kann, und spricht: Von Erde bist du gekommen u. s. w. (ganz übereinstimmend mit der Schwedischen Formel)."

4.) Daß man öfters verschiedene Insignien z. B. goldene und silberne Kreutze, Bischofs-Stäbe und dergl. mit in's Grab legte, erhellet aus vielen Zeugnissen. Vgl. Franzen Antiq. funer. p. 180 — 186. Zwar ward durch das Gesetz Cod. Theod. lib. XI. tit. 7. l. 14 verboten, den Todten Kostbarkeiten und Sachen vom Werth mit in's Grab zu geben; allein die Geschichte lehret, daß dieses Gesetz keine allgemeine Anwendung erhielt.

5.) Die eigentlichen Feierlichkeiten des Todten-Amtes wurden mit dem Gebete des Herrn und mit dem Segen, womit jede gottesdienstliche Versammlung entlassen wurde, beschlossen, und dieß ist auch die allgemeine Gewohnheit aller Kirchen-Partheien geblieben.

Allein man findet schon im IV. Jahrhundert Spuren von einer Nach-Feier, welche späterhin, unter der Benennung der Seelen-Messe, zu einer beständigen Regel ward, und bei der Reformation als ein Mißbrauch abgeschafft wurde. Zwar wurde das römische Novemdiale, als eine heidnische Gewohnheit gemißbilliget (Augustin. Quaestion. in Genes. qu. 172.); aber dennoch finden wir die Wiederholung der Todten-Feier schon Constit. Apost. lib. VIII. c. 42. und zwar bestimmt in der spätern Ordnung empfohlen: *Ἐπιτελέσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων, ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσι, καὶ προσευχαῖς, διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα· καὶ ἔννατα, εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων· καὶ τεσσαρακοντὰ*

καὶ τὸν παλαιὸν τύπον (i. e. veteris Testamenti). Μισοῦν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησε· καὶ ἐνιαύσια, ὑπὲρ μνείας αὐτοῦ. Die zuletzt erwähnte jährliche Gedächtniß-Feier ist auch in der orientalischen Kirche beibehalten; in der occidentalischen Kirche aber in dem Feste aller Seelen gleichsam concentrirt worden. Ueber das Officium defunctorum per triduum, oder auch die tertio, nono, quadragesimo et anniversario vgl. Evodii ep. 258 ad August. Palladii histor. Laus. c. 26. Justin. Nov. 133. c. 3. Isidor. Pelus. lib. I. ep. 114. Photii Bibl. cod. 171. u. a.

Diese Nach-Feier ist es, welche vorzugsweise Exequiae und Requiem genannt wird, wie aus du Cange und Macri s. h. v. zu ersehen ist.

VII.

Von der Trauer.

Da das Christenthum den Tod nicht als Uebel oder Strafe, sondern als eine Wohlthat und Belohnung vorstellte, so folgte daraus von selbst, daß es die unmäßige Trauer beim Tode unserer Geliebten, wie sie bei den Juden und Heiden eingeführt war, nicht billigen konnte. Daher wird die Gewohnheit der Juden und Römer: die Todten durch Klage-Weiber (mulierum praeficarum) beweinen zu lassen, von den christlichen Schriftstellern allgemein getadelt. Die angesehensten Kirchenväter, wie Tertull. de patient. c. 7. Cyprian. de mortal. p. 115., Chrysostom. Hom. 32. in Matth. p. 371. Hom. 61 in Joh. Hom. 6 in 1 ep. ad Thessal. p. 812 — 13. Hieron. ep. 25 ad Paul. ep. 34. ad Julian. und viele andere

mißbilligen jede Art von Trauer und fodern vielmehr von dem ächten Christen, daß er sich beim Tode der Seinigen freue. So sagt Cyprianus: Fratres nostri non lugendi accersione Dominica de saeculo liberati, cum sciamus, non eos amitti, sed praemitti, recedentes praecedere, ut proficiscentes et navigantes, desiderari eos debere, non plangi; nec accipiendas heic atras vestes, quando illi ibi indumenta alba jam sumserint: occasionem non dandam esse Gentilibus, ut nos merito et jure reprehendant, quod quos vivere apud Deum dicimus, ut extinctos et perditos lugeamus, et fidem, quam sermone et voce depromimus, cordis et pectoris testimonio reprobemus. Daß diese Strenge auch späterhin und gleichsam officiel ausgesprochen wurde, erhellet aus dem auch in die Sammlung des kanonischen Rechts P. II. Decret. caus. XIII. qu. 2. c. 28 aufgenommenen Decrete des Concil. Tolet. III., worin ganz allgemein gesagt wird: Omnibus Christianis prohibitum, defunctos flere.

Indeß sind doch die alten Kirchen-Lehrer in ihren Trauer-Verboten nicht so strenge, daß sie die natürlichen Regungen des Gefühls verdammen und eine stoische Apathie (einen immitem stuporem, wie sich Augustinus ausdrückt) fodern sollten. Sie erkennen das Recht und die Macht der Natur an, und suchen eine gemäßigte Trauer durch Gründe der Vernunft und Beispiele der h. Schrift zu rechtfertigen. Ambrosius (orat. in obit. fratris. Opp. T. III. p. 17) sagt: Non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus; alius est naturae dolor, alia est tristitia in dissidentia, et plurimum refert, desiderare, quod habueris, et lugere, quod amiseris. Fecerunt et fletum magnum sui, cum Patriarchae sepelirentur. Lacrymae ergo pietatis indices, non illices sunt dolores. Lacrymatus sum ergo, fateor, et ego, sed lacrymatus est et Dominus: ille alienum, ego fratrem.

Augustinus, welcher Confess. IX. c. 12. seinen Schmerz beim Tode seiner Mutter so offenherzig beschreibt, sagt de civit. Dei lib. XIX. c. 8 mit tiefer psychologischer Wahrheit: Quorum nos vita propter amicitiae solatia delectabat, unde fieri potest, ut eorum mors nullam nobis ingerat moestitudinem? Quam qui prohibet, prohibeat, si potest, amica colloquia, interdicat amicalem societatem, vel intercidat adfectum omnium humanarum necessitudinum, vincula mentis immitti stupore disrumpat, aut sic eis utendum esse censeat, ut nulla ex eis animum dulcedo perfundat. Quod si fieri nullo modo potest, etiam hoc, quo pacto futurum est, ut ejus nobis amara mors non sit, cujus dulcis est vita? Hinc est enim et luctus quidem [al. quidam] humano corde quasi vulnus aut ulcus, cui sanando adhibentur officiosae consolationes. Non enim propterea non est, quod sanetur: quoniam quanto est animus melior. tanto in eo citius faciliusque sanatur. Aber auch derselbe Chrysostomus, welcher so oft wider die Unmäßigkeit des Schmerzes und der Trauer eifert, erkennet doch auch wieder das Recht der Natur und die Erlaubniß der h. Schrift an. In der Hom. XXIX de dormient. T. V. p. 377. sagt er: *τὸ μὲν γὰρ ἀθυμεῖν τῆς φύσεως — Δάκρυσον, ὡς ὁ δεσπότης σου ἐδάκρυσε τὸν Λάζαρον, μέτρα τεθεὶς ἡμῖν καὶ κανόνας καὶ ὅρους ἀθυμίας, οὓς ὑπερβαίνειν οὐ δεῖ.* Noch lebhafter und gemüthlicher aber äußert er sich Hom. LXI in Joh. T. II. p. 402: *Τι οὖν φησι, ἄνθρωπον ὄντα, ἔνι μὴ δακρύειν; οὐδὲ ἐγὼ τοῦτο κωλύω· ἀλλὰ κωλύω τὸ κόπτεσθαι, τὸ ἀμέτρως τοῦτο ποιεῖν· οὐκ εἰμὶ θηριώδης, οὐδὲ ἀπηνής· οἶδα ὅτι ἡ φύσις ἐλέγχεται, καὶ ἐπιζητεῖ τὴν συνήθειαν καὶ τὴν ὁμιλίαν τὴν καθημερινήν· οὐκ ἔνεστι μὴ λυπεῖσθαι· τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔδειξεν· ἐδάκρυσε γὰρ ἐπὶ τοῦ Λαζάρου· τοῦτο καὶ σὺ ποίησον, δάκρυσον, ἀλλ' ἠρέμα, ἀλλὰ μετ' εὐσχημοσύνης, ἀλλὰ μετὰ τοῦ φόβου τοῦ Θεοῦ* u. s. w.

Dergleichen Aeußerungen findet man häufig bei den Alten, woraus man deutlich ersieht, daß sie keine widernatürlichen Foderungen machten, und eine gerechte Aeußerung des Schmerzes nicht als kalte und gefühllose Asceten verdammten.

Die Juden bezeigten ihre Trauer durch Sack und Asche und zerrissene Kleider; die Römer durch die toga pulla. Die alten Christen aber mißbilligten die vestes pullas et atras. So Cyprianus in der angeführten Stelle serm. de immort.; so Chrysostomus Homil. 69 ad pop.; so Hieronymus ep. 34. Ja, Augustinus serm. 2. de consolat. mort. erklärt die schwarzen Kleider für etwas Fremdartiges und Tadelnswerthes: Postremo etiam, qua ratione vestes nigras tingimus, nisi quos vere infideles et miseros, non tantum fletibus, sed etiam vestibus approbemus? Aliena sunt ista, fratres, extranea sunt; non licent, et si licerent, non decent.

Dennoch wurde, besonders in der griechischen Kirche, die schwarze Farbe immer mehr die allgemein angenommene Trauer-Farbe. Es hängt damit die in Constantinopel zuerst eingeführte und durch die Mönche empfohlne schwarze Amts-Tracht der Geistlichen, die schwarze Altar- und Kanzel-Bekleidung in den Quadragesimal- und Advents-Fasten, und bei dem Officio defunctorum zusammen. Auch gehört die sogenannte Kirchen-Trauer (Luctus ecclesiasticus) hieher. Es sind die signa tristitiae publicae ob emergentem calamitatem e. gr. campanarum succinctio, intermissio musices, denudatio crucis et altarium u. s. w. Boehmer jus eccl. Protest. T. III. p. 553 seqq.

Ueber die Dauer der Trauer-Zeit, über die Grade und Modificationen der Privat-Trauer u. s. w. hat die Kirche niemals etwas festgesetzt, sondern dieß der bürgerlichen Gesetzgebung und der Sitte über-

lassen. Das Gesetz der christlichen Kaiser, welches die Trauer der Wittwe auf ein ganzes Jahr festsetzte, ward durch das kanonische Recht aufgehoben — eine Milderung, welche von mehrern protestantischen Theologen und Kanonisten gemißbilligt wurde. Vgl. Carpzov Jurisprud. eccl. lib. II. tit. 9. Diss. 159.

Register.

A.

lassen. Das Gesetz der christlichen Kaiser, welches die Trauer der Wittwe auf ein ganzes Jahr festsetzte, ward durch das kanonische Recht aufgehoben — eine Milderung, welche von mehrern protestantischen Theologen und Kanonisten gemißbilligt wurde. Vgl. Carpzov Jurisprud. eccl. lib. II. tit. 9. Diss. 159.

Register.

A.

B.

F.

G.

N.

O.

S.

T.

U.

V.

W.







